٧٠

I

كتاب شرح مختصر المنتهى لعضد الملة

ايا صوفيه

٩٧٩

اما انی مبو بالیل برا عرف الهوی نصابی فی ظلیخ لیا تمکنا

هوی ناقتی خلفی وقدامی الهوی وانی وایاه لمختلفان

اللفظ قد يوضع وضعا عاما لمعنى عام كما اذا تصور معنى كلي ووضع اللفظ بازائه كرجل وقد يوضع
وضعا عاما لمعنى خاص كما اذا تصور معنى كلي ووضع اللفظ بازاء خصوصيات افراده كالضمائر
واسماء الاشارة والحروف وتوضيحه ان وضع اللفظ للمعنى متوقف على تصوره
فربما يتعذر تصوره على سبيل التفصيل فيتصور اجمالا ويوضع اللفظ بازائه مثاله لفظ هو
مثلا ليس موضوعه لمعنى كلي بل هو موضوع بازاء خصوصيات افراد الغائب المذكر
الواحد لكن تصور افراده على التفصيل متعذر فتصور على سبيل الاجمال اي باعتبار امر
شامل وهو مفهوم المذكر الغائب الواحد ووضعت اللفظة بازائها ولهذا لا يجوز اطلاق
هو على معنى فرد من افراد المذكر الغائب بل لا يطلق الا على فرد من حيث انه معين وعلى هذا
فقس احوال باقي الضمائر واسماء الاشارة والحروف فالمعنى الكلي ههنا معتبر في الوضع لا في
الموضوع له بخلاف القسم الاول فانه معتبر فيهما معا وقد يوضع وضعا خاصا لمعنى خاص
كما اذا تصور زيد ووضع اللفظ بازائه والحاصل ان الاقسام العقلية اربعة وضع عام لمعنى
عام ووضع عام لمعنى خاص ووضع خاص لمعنى خاص ووضع خاص لمعنى عام لكن القسم
الرابع ممتنع الوقوع او غير واقع ه

ومنها انه اجاب الاول ان التعريف ببعض الدلالات خارج عما ذكره [illegible] رسما ويراد بالدلالة اعم من [illegible] والخارج ولا يراد
جميع الدلالات [illegible]
ان [illegible] وهذا التاويل [illegible]
والا [illegible] وقد يأول [illegible]
اللفظ [illegible] مدلول اللفظ [illegible]
الشيء [illegible] اللفظ [illegible]
يعقله الواضع فوضع اللفظ بازائه [illegible]
[illegible] تعريف [illegible]
موافق للعرف [illegible] والعكس [illegible]
العكس العرفي بخلاف [illegible] كلام [illegible] بحسب العرف ولا بحسب المنطق ه

[illegible] بعد التجريد عن المشخصات صورة [illegible] العقل
بان الكلي [illegible] على المشخصات لم يحصل [illegible] النوع لا العرض [illegible]
بان المطابقة [illegible]
عنها المشخصات [illegible] ه رسالة

[illegible]

شرح المختصر لمولانا عضد الملة والدين

مص

٩٧٩

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان
ابن السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا
لمن طالع واستفاد وتعلم واستفاد اعظم الله
تعالى اجره يوم التناد حرره الفقير احمد
شيخ زاده المفتش باوقاف
الحرمين الشريفين
عفي لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى برأ الانام وعمهم بالاكرام والدعوة الى دار
السلام وخص من شاء منهم بالانعام والتوفيق لدين الاسلام
والصلوة والسلام على سيد الاواخر والاوائل المبعوث من
اشرف الارومات واكرم القبائل باهر المعجزات واظهر
الدلائل الموضح للسبيل الخاتم للانبيا والرسل وعلى آله
الطاهرين واصحابه اجمعين وبعد فان من عناية الله
بالعباد ان شرع الاحكام وبين الحلال والحرام سببا
تصلحهم في المعاش وتنجيهم في المعاد ولما علم كونها متكثرة
وان قويهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها
بامارات ومخايل ورشح طائفة من اصطفاهم لاستنبا
طها ووفقهم لتدوينها بعد اخذها من مآخذها ومناطها
وكان لذلك توقف على كلية بها يتوصل ومقدمات جامعة
منها يتوسل افردوا لذلك علما سموه اصول الفقه فجاء علما
عظيم الخطر محمود الاثر يجمع الى المعقول مشروعا ويضمن
من علوم شتى اصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبره
والفت زبر مطوله ومختصرة وان المختصر للامام العلامة
قدوة المحققين جمال الملة والدين ابى عمرو عثمان بن الحاجب
المالكى تغمده الله بغفرانه يجرى منها مجرى الغرة من الكميت والفرجه

من

من الادهم والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافيا من
الاشتهار فاستهتر به الاذكياء في جميع الامصار اى استهتار
وذلك لصغر حجمه وكبر علمه ولطائف نظمه ولكنه مستعص
على الفهم لا يذلل صعابه ولا يسهل حزونته لكل ذى علم وقد
شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من
فحول العلماء فابرزوا جلائل الاسرار من استاره وقد بقيت
الدقائق واجتلوا الجلى من جمائل معانيه واحتجبت
عنهم حقائق وانى ممن شغفت به وقد وكلت فكرى على
حل الفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمرى الى تلخيص
مقاصده ومبانيه حتى لم يخف على خافية وتنبهت من
الزوائد على جملة كافية ولا زال اصحابى المشاركون لى في
البحث عن فرائده واسراره والكشف عن خرائده وابكاره
يلتمسون منى ان اشرحه فاتعلل واستعفى وهم يكررون
الاقتراح ويابون الا الالحاح فاتسلل واستخفى حتى صار
تعالى مظنة للضنة او الكسل فعييت في العلل وضاق
الحيل فاسعفتهم بذلك واملأت عليهم شرحا لم ادخره
فيه نصحا ولم آل في تحريره جهدا وقد راعيت
شرائطه الا تعصبا فيما اخل وتجانبت عن طرفيه كيلا
يخل ولا يمل والله اسال ان ينفع به ويجعله وسيلة الى

تمت

الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان قال
وينحصر في المبادي الى آخره اقول يحصر المختصر او العلم في
امور اربعة الاول المبادي وهي ما لا يكون مقصودا بالذات
بل يتوقف عليه ذلك وعدها جزءا من العلم تغليبا لا يبعد الثاني
الادلة السمعية لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون
منها لان العقل لا مدخل له في الاحكام عندنا الثالث الترجيح
اذ الادلة الظنية قد تتعارض ولا يمكن الاستنباط الا بالترجيح
وهو بمعرفة جهاته الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود
فلا بد من معرفة احكامه وشرايطه واعلم ان الحصر في مثله
استقرائي ومن رام حصرا عقليا ركب شططا الا ان يقصد
به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء فيقال ما يتضمنه
الكتاب او العلم اما مقصود بالذات اولا والثاني المبادي اذ لا
بد ان يتوقف عليه المقصود بالذات والا فلا حاجة اليه اصلا
والاول لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس
الاستنباط وهو الاجتهاد او عما يستنبط منه اما باعتبار تعا
رضها وهو الترجيح او لا وهو الادلة السمعية قال فالمبادي
حده الى آخره اقول قد ذكر من مبادي العلم ثلثة امور احدها
حده لان كل طالب كثرة يضبطها جهة وحدة حقه ان يعرفها
بتلك الجهة اذ لو اندفع الى طلبها بلا ضبطها لم يامن ان يفوته

ما يعنيه ويفوت وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان كل علم مسايل
كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد علما واحدا يفرد
بالتدوين والتعليم ومن تلك الجهة يوخذ تعريفه فان كان
حقيقة مسمى اسمه ذلك كان حدا له والا فلا بد ان يستلزم تميزه
فيكون رسما فاذا لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او
برسمه ليكون على بصيرة في طلبه فان من ركب متن عمياء
خبط خبط عشواء وثانيها فايدته ليخرج عن العبث
وليزداد جد طالبه فيه اذا كانت مهمة ولئلا يصرف وقته
اذا لم يوافق غرضه وثالثها استمداده اما اجمالا فبيان
انه من اي علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق واما
تفصيلا فبافادة شي مما لا بد من تصوره وتسليمه او تحقيقه
لبناء المسائل عليه قال اما حده لقبا الى آخره اقول اللقب علم يشعر
بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا العلم يشعر بابتناء
الفقه في الدين عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول من مركب
اضافي فله بكل اعتبار حد اما حده لقبا فالعلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته ان
الاحكام قد توخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد توخذ
منه وتلك اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية او

ها
نبه
اذا كان يتصل بها غرض منه

عمليه تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تتناهى فامتنع
ضبطها كلها لوقت الحاجة للكل فنيطت بادلة كلية من
عمومات وعلل تفصيلية اى كل مسئلة مسئلة بدليل دليل
لتستنبط منها عند الحاجة واذ ليس فى وسع الكل ايضا ان
ينهض له لتوقفها على ادوات يستغرق تحصيلها العمر
وكان يفضى الى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية
فخص قوم بالانتهاض له وهم المجتهدون والباقون يقلدونهم
فيه فدونوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها فقها والهم احتاجوا
فى الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة منها يبتنى عليها
كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها
شعبا وتحزبوا احزابا ودونوا فيها مسائل تحريرا واحتجاجا ردوا
فلم يروا اهمالها نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على درك الحق منها
بسهولة فدونوها وسموا العلم بها اصول الفقه فكان حده ما ذكرنا
وفائدة القيود ظهرت واما حده مضافا فلا بد فى معرفة المركب
من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبهما واصول الفقه مفرداته
الاصول والفقه من حيث دلالتهما على معنيهما فالاصول
الادلة وذلك ان الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ ويقال فى
الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض
الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الاصل

[margin: اى لكل واحد — دليل — فقها صح — قلت صح — ض]

وهو ان الاصل مقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل فى هذه
المسئلة الكتاب والسنة فلما اضيف الى العلم فالمراد دليله
والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية بالاستدلال وهذا القيد الاخير احترازنا
عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول ومن لم
يجعله عن الادلة وراى ذكر مشعرا بالاستدلال فاما
للتصريح بما علم التزاما واما لدفع الوهم وللاستدلال دون
الاحتراز وباقى القيود عرفته مما تقدم واعلم ان لا جزاء
آخر كالصورة وهو الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل
عليه لفظ المضاف فقولك مكتوب زيد والمراد اختصاصه
به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها تفيد الاختصاص
مطلقا فاذا اصول الفقه ادلة العلم من حيث هى ادلته
ونقل الى ما ذكرناه عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوى
حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه يشمل الكل الاقسام
فلم يحتج الى النقل [illegible] واورد ان كان [illegible] اورد
على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم
يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به
العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك

[margin: اى قوله عن الادلة لم ... — عرف — وهو كونه علما ... العلم المخصوص — اى المبادى والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد]

مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الطالب بنعكس لخروج
بعض الفقها عنه لثبوت لا ادري عمن هو فقيه بالاجماع
نقل ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين
منها لا ادري والجواب اما اختار ان المراد البعض
قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه مع اذ المراد بالادلة الامارات
ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا المجتهد بجزم بوجوب
العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي
به الى علم لعدم وجوب العمل عليه بالظن اجماعا او
نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا ادري
قلنا ع ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم بالجميع
التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان
يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه
لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من
الاجتهاد في الحال لا ستدعائه زمانا قال واما فائدته الخ
اقول فائدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى وهي سبب
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية قال واما استمداده الخ
اقول هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام
اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية اي الاجمالية ككون الكتاب
والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري تعالى لتمكن ليستند

خطاب التكليف الية ولعلم لزومه تتوقف على ادلة
حدوث العالم وايضا انه يتوقف على صدق المبلغ وهو يتوقف
على دلالة المعجزة عليه ودلالتها يتوقف على امتناع
تأثير غير القدرة القديمة فيها ويتوقف على فاعله خلوها
وعلى اثبات القدرة ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد
فلا يحصل به علم واما العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من
حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد و
منطوق ومفهوم وغير ذلك واما الاحكام فالمراد تصورها
وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا
قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب مثلا
ولا يمكن بدون تصورها ولا يريد العلم باثباتها او نفيها
لان ذلك فائدة العلم فيتاخر حصوله عنه فلو توقف عليه
العلم كان دورا ويتوقف على ذكره الاحكام للاحكام
اثباتا او نفيا وهو ظاهره عن الامرين والدليل
لغة الخ اقول لما كان استمداده من المواضع الثلثة
كان مباديه منها نشرع في ذكرها وهذه هي مبادي
الكلام والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب و
الذاكر ولما به الارشاد هذا ما صرح به في الاحكام وللآمدي

بعد ان يجعل للمرشد وهو المعاني الثلثة فان ماله الذي
يقال له المرشد مجازا ويقال الدليل على الصانع هو الصانع
او العالم او العالم او اصطلاحا اما عند الاصوليين
فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل
به اليه وان كان قد يفضي اليه اتفاقا وهذا يتناول الدليل الموصل
الى الظن منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبري فلا
يتناولها واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يكون
عنه قول آخر وهذا يتناول الدليل لانه يجمع القياس
البرهاني والظني والشعري والسفسطي وربما قيل
يكون يستلزم لذاته قولا آخر فيخرج الامارة اذ يختص
بالبرهاني منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة
بين الظن وبين الشيء لانتفائه مع بقاء سببه وفيه بحث
مذكور في الكلام واعلم ان الحاصل ان الدليل عندنا على
اثبات الصانع هو العالم وعندهم انه حادث وكل حادث
له صانع قال ولا بد من مستلزم الخ اقول لا بد في الدليل
من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه
والا من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجبت

فيه المقدمتان لتشتمل احديهما على اللزوم والاخرى على
ثبوت الملزوم فان قلت هذا يختص فيما اذا كان بعض
الدلائل والا فانا نعرف ثبوت كون شيء من الملح بمقدمات وكل
ربوي مقتات وفي كونه لو كان الملح ربويا لكان مقتاتا لكن
ليس فليس قلنا مهما جعلنا المطلوب والوسط
مما النفي والاثبات يزول هذا الوهم ونقرره في المثالين
ان نقول الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي
المثال الثاني ونقرره يرجع الجميع الى امر واحد وهو الشكل
الاول فيتحقق بذلك ان نظره الى ما ذكرته قال والنظر
الفكر الخ اقول الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا
بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا
يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فهذا صرح
الامام في الشامل وقول الامام حراد ان النظر هو الفكر
تفسيره بانه الذي يطلب به علم او ظن بعيد قال والعلم لا
يحد الخ اقول قد اختلف في حد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد
اما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام
والغزالي ذلك لعسر تحديده وانما يعرف بالقسمة والمثال
واستبعد لانهما ان افادا تميزا فليعرف بهما والا فلا يعرف
بهما وليس ببعيد اذا الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه فيجعل له اسم

ويميزه عن غيره في مثال جزئي ولا نعرف له لازماً بيّن الثبوت لأفراده بيّن الانتفاء عن جميع ما عداه ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك ولا نعلم المطابق وغيره بضابط ضروري والا لم يحصل الجهل لاحد وقيل لانه ضروري لوجهين الاول ان غير العلم لا يُعلم الا بالعلم فلو عُلم العلم بغيره لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضرورية والجواب بعد تسليم كونه معلوما ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره اعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم والذي يتوقف حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف الثاني ان علم كل احد بانه موجود ضروري اي معلوم بالضرورة وهذا علم خاص مسبوق بالعلم المطلق والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذي هو المتنازع فيه وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله ولا يتقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطاً لحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقاً فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضرورياً كون الآخر كذلك ويجيء

في الجزم اذا عطفته الى هذا الموضع نفعك ثم نقول لو كان الخ

اقول استدل على ان العلم ليس ضرورياً بانه لو كان ضرورياً لكان بسيطاً ويلزم منه ان يكون كل معنى علماً واللازم منتف اما الاولى فلانه لا معنى للضرورية الا البسيط عقلاً اجمالاً سلبيته واما الثانية فلان حصول المعنى ذاتي للعلم اذ لو ارتفع عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه ضرورة والمفروض انه لا ذاتي له غيره لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من كمعه كمقته واما بطلان اللازم فلان حصول المعنى قد يكون ظناً وجهلاً وتقليداً وغيرها واصح الحدود الخ

اقول واما القائلون بانه يحد فقد ذكروا له حدوداً واصحها انه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني اذ لا يحتمل النقيض ولا يحتمله ثم من كان يرى راي الاشعري يعتبر على هذا قيداً فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والازالة فزاد في الحد فقال تمييزاً في الامور المعنوية تخرج لان تمييزها في الامور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد بالعلم بالامور العادية ككون الجبل حجراً فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهباً لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت الفاعل المختار ومما يوجبان جواز ذلك

واجاب بالمنع واستند بان المنع ان يكون في الوقت الواحد حجراً وذهباً بالضرورة

كونه حجرا وحينئذ يستحيل ان يكون في ذلك الوقت ذهبا فاني علم كونه
حجرا انما استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات وبقي احتمال
النقيض في نفس الامر في جميع العلوم ضرورة نعم انه يحتمل النقيض
بمعنى انه لو قدر لا لذاته نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب
الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه واختصاصه بحركته او سكونه
اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم منه
محال مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل والتحقيق ان
احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه لا يستلزم ان لا نجزم
بان الواقع احدهما بعينه جزما مطابقا للامر لموجبه من حس وغيره

قال فاعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اقول اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم
بعد ذكر حكما وهو الذكر الحكمي وهو نفي امر عن امر في نفسك من اثبات
او نفي وهو ما عنه الذكر الحكمي وربما سمي الذكر النفسي وله نقيض
فللاثبات النفي وللنفي الاثبات ولكل متعلق هو طرفاه فنقول ما
عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي او لا اما ان يحتمل متعلقه
النقيض اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه او لا
والثاني العلم والاول اما ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان
محتملا عنده اولا والثاني هو الاعتقاد وهو ان كان مطابقا للواقع
فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل النقيض
وهو الراجح اولا بل مرجوحا او مساويا فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وانما جعل المورد ما عنه

الذكر الحكمي دون الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا
اعتقاد ولا حكم للذهن فيه واشار بقوله لو قدره الى ان الظن
اعتقاد بشرط وقد لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغي ان يكون
بحيث لو يخطر نقيضه بالبال لجوّز ولا يكون بمنزلة في القوة بحيث
لو قدر نقيضه لمنعه فان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض
عند الذاكر ولا في الواقع اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلي
كما في العاديات مما جعل احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال
متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض وذلك
بان يكون الواقع فيه نقيضه او هو ولا يكون له موجب من حس او
ضرورة او عادة توجب الحكم فان الاعتقاد عن تقليد او شبهة لا يمتنع
ان لا يحصل فيه الجزم الذي الفرق لا الموجب بل يحصل اعتقاد نقيضه
ثم ذكر انه قد علم بهذا التقسيم حدودها اي حد كل واحد من الظن
والعلم وقسيمتها بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض
عند الذاكر لو قدره اذا كان راجحا وعلمه ضربين قال والعلم ضربان
اقول اذا تصورنا نسبة امر الى امر اثباتا او نفيا وشككنا فيه
فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضربا ما من العلم لانا لا نشك فيما لا
نعلم اصلا ثم اذا زال الشك وحكمنا انه فقد علمنا النسبة ضربا اخر
من العلم وهذا الضرب متميز عن الاول بكيفية وبلازمة المشهود وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد وضرب

لا يتعلق الا بالنسبة اى بحصولها ويسميه بعضهم تصديقا وبعضهم علما
يخص هذا الضرب بالعلم بالاشتراك او بالغلبة وقوله ضربان اشارة
الى انهما نوعان متمايزان نوع لا يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة ونوع
لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه وكل منهما ضرورى
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضرورى يحصل بلا طلب
ومطلوب لا يحصل الا بالطلب ووجه الانقسام الى الاربعة وجدانى والمنكر
مباهت فيعرض عنه او جاهل بمعناه فيفهم فالتصور الضرورى
ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوحدة والجوهر
الشيء فلا يطلب بحد او لا حد له فانه يحصر اجزاء المفرد ولا اجزاء له
والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فيطلب منه انه لتعرف متميزة
وذلك لانه قد تبين ان كل مركب مكتسب ولا شيء من البسيط
كذلك وهذا ما وعدناك فى بيان ان البسيط هو معنى الضرورى و
التصديق البديهى ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله
وطلبه النظر ولا بأس ان يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان
او نظريا والمطلوب بخلافه اى يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو
دليله فيطلب بالدليل واعلم انه لا يلزم من توقف التصور على
تصور مفرد انه ان يطلب ولا يكون حاصلا من غير سبق طلب
ونظر واورد على التصور الخ وقد اورد على التصور انه لا
يطلب لانه اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غيره فلا يشعر به فلا يطلب لانه حاصل من وجه دون وجه لانه نعم الكلام فيما يطلب من

من وجهه بل الجواب انه يشعر بها اى بمعلوماته التى ذكر
انها تطلب لتعرف متميزة وبغيرها مفصلا ويطلب تخصيص
بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه
بعينه فيسأل عنه من يعرفه ليتضح له على احدهم فيقول زيد
هو هذا او يعرفه بعلامة علمها لزيد دون من عداه والتحقيق
انه ليس كل متصور متصورا تفصيلا اى تصورا حاضرا بل منه
ما هو كالمخزون المعرض عنه تلتفت اليه بالقصد فيحضر فاذا
استحضر جملة منه وترتب حصل مجموع لم يكن لمن يعنى بنا لم ربما
ينتقل الذهن منه الى غير ما كان مغفولا عنه او مبتوقها اليه لتعقلها
بوجه آخر كما ينتقل من الحر الى الحار ومن الصوت الى المصوت
واورد على التصديق مثل ما قيل لا مطلوب منه لانه اما حاصل او
غير مشعور به كما تقدم والجواب انه يتصور النسبة نفيا او
اثباتا والمطلوب تعيين احدهما وذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها
غير العلم بحصولها ولا يلزم من تصورها العلم بحصولها والا لتصورنا
النفى والاثبات فشككنا فيهما او حكمنا بمنافيهما لزم اجتماع النفى و
الاثبات وهما نقيضان وماله المركب الخ لكل مركب مادة
وهو كالخشب للسرير وصورة هى كالهيئة السريرية له فمادته مفرداته
التى يحصل هو من التئامها وصورته هيئته الخاصة الحاصلة من التئامها
ثم ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء
المعجون الذى به يظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لآحادها فان العشرة
وان كان غير كل واحد فليس الا مجموع الاحاد فيما يحصل لها بعد الالتئام كيفية زائدة اللهم الا بحسب التعقل ان كان
اى فى الخارج

والحد حقيقي الخ الحد عند الاصوليين ما يميز الشيء
عن غيره وينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبا عن
ذاتياته الكلية المركبة اي عن ذاتيات المحدود دون عرضياته والا
لهو رسم الكلية دون المشخصات فان الاشخاص لا تحد التي
ركب بعضها مع بعض لانها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة
والرسمي ما انبا عن الشيء بلازمه كما يقال الخمر مايع يقذف بالزبد
فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظي ما انبا عنه
بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الاطراد و
الانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا
يدخل فيه شيء من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه
كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود
فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود فيكون جامعا والذاتي
ما لا يتصور الخ الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر
عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان
اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما
بخلاف المتضايفين ومن ثمه قيل انه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتي
كان الحد الحقيقي يتعقل جميع الذاتيات وذلك لا يتصور فيه التعدد
فلم يكن للشيء حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات
بالمطابقة تارة وبالتضمن اخرى واما غيره فيتعدد لجواز تعدد
اللوازم ولا سيما المشهورة وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل لجواز ان يكون
يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة اصلا وكذا اللونية

اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية
معللة بالاربعة وقد يعرف بالمرتب العقلي اي هو الذي
يتقدم على الذات في العقل وهذا يختص بجزء الحقيقة
وتمام راجعان الى الاول وتمام الماهية الخ السؤال
بما هو انما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية هو المقول في
جواب ما هو وذلك كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المعقو
[لة] واما مشخصاته فلا تدخل في العقل وانما تتناولها
اشارة وهمية او حسية واما جزؤها فتمام المشترك الجنس
كالحيوان للانسان اذ لا ذاتي مشترك بينه وبين الفرس
مثلا الا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع
المركب منهما هو النوع الاضافي فاذا تمام ما يشتمل من الذاتي
على امور مختلفة بالحقيقة ولا بد ان يكون تمام حقيقتها المشتركة
جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة نوع له اذ لا
يختلف حقيقة المشتركات في ذاتي الا بذاتي مميز فيكون
حقيقته مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على
ذي آحاد متفقة الحقيقة اي باعتبار كونها آحادا له ويسمى
نوعا حقيقيا مقدمة الاجناس تترتب متصاعدة الى
ما لا جنس فوقه وهو الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى ما لا جنس
تحته وهو الاسفل كالحيوان وما بينهما هو الوسط وقد يكون

حتى لا فوقه جنس ولا تحته جنس اذا عرفت هذا فالجنس
الوسط نوع بالمعنى الاول لاندراجه تحت جنس دون الثاني
اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط بالعكس اي انواع
بالمعنى الثاني لجواز ان تكون افرادها متفقة بالحقيقة لا ان
الكل كذلك دون الاول اذ لا اجزاء لها فلا جنس فقوله والبسائط
بالعكس قضية مهملة لا كلية قال والعرضي بخلافه اي اقول
العرضي بخلاف الذاتي في التعريفات الثلثة فهو ما فهم الذات
قبله او المعلل او ما لا تستقيمه عقلا وينقسم الى لازم وعارض
فاللازم ما لا يتصور مفارقته اي لا يمكن وهو قسمان لازم للماهية
بعد فهمها بخلاف الذاتي فانه لازم قبل فهمها سواء كان فرض
وجودها اولا كالفردية للثلثة ولازم للوجود خاصة دون
الماهية كالحدوث للجسم كله وكونه ذا ظل في الشمس لبعضه
وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض بخلاف اللازم فهو ما يتصور
مفارقته اي يمكن وهي مع الامكان قد لا يزول كسواد الغراب
والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب تنبيه اللازم للماهية
بعد فهمها قد يكون لا بوسط بل بيّنا وقد يكون بوسط فلا
يتبادر الاول من كلام المصنف فتخطئه فتخطئ قال
وصورة الحد الى آخره اقول وقد علمت ان لكل مركب مادة وصورة
وان مادة الحد الذاتي والعرضي باقسامهما واما صورته فان

فان تاتي بالجنس الاقرب ثم بالفصل الاقرب وخلل الصورة نقص
في الحد كاسقاط الجنس الاقرب والاقتصار على الابعد لا لدلالة
الفصل بالالتزام عليه كقولنا الانسان جسم ناطق او اسقاط الجنس
مطلقا لا لذلك كقولنا الانسان ناطق وكتقديم الفصل كقولنا العشق المفرط
من المحبة لاخلاله بالصورة وخلل المادة منه ما هو خطا ومنه
ما هو نقص فالخطا له امثلة منها ما جعل الموضوع والواحد جنسا
للانسان مثلا ومما للسادة اثنين له اذ يفهم حقيقته دونها
ومنها جعل العرضي الخاص بنوع ما فصلا له تحت لا ينعكس
كالضاحك بالفعل للانسان ومنها ترك بعض الفصول كقولنا
لا بطريق بان لا يؤتى بالفصل المساوي له ان الحد ولا بوله من
فصوله المساوية وان تعددت ومنها تعريف الشيء بنفسه
واكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة عرض
نقله فان النقلة مرادف الحركة ومثل الانسان حيوان بشر فان
البشر مرادف الانسان ومنها جعل النوع جنسا مثل
الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر فان الشرور كثيرة
ومنها جعل الجزء المقدار جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة
فان الخمسة جزء العشرة لا تحمل عليها الا وحدها ولا بانضمام خمسة
اخرى اليها بل المحمول مجموع الخمستين هذا في الحد خطا والحد
الرسمي يختص من بين الحدود بانه يكون باللازم الظاهر له او

جسم كالنفس فان النفس الخفي ومثل الشمس كوكب نهاري ولان النهار يتوقف على الشمس والنقض كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية م م م

من بين اللوازم بالملازم الظاهر فلا يكون لمن يرسم الشيء بخفي مثله
فان الخفي لا يعرف الخفي ولا بما هو اخفى منه بالطريق الاولى
ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور فالاول مثل الزوج
على يزيد على الفرد بواحد او الفرد على ما ينقص على الزوج
بواحد اذ الزوج والفرد سيان في الخفاء والجلاء ومثل
ذكر احد المتضايفين في حد الاخر كما يقال الاب من له ابن والثاني
مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها
اخفى من حقيقة النار والثالث مثل الشمس كوكب نهاري
فان علم النهار يتوقف على علم الشمس لان النهار وقت طلوع
الشمس فهذه الثلثة من الخلل في الرسم خاصة واما النقض في
الحد فله اشياء منها استعمال الالفاظ الغريبة الوحشية
لعدم ظهورها في المقصود ومنها استعمال الالفاظ المشتركة
اي بلا قرينة لترددها بين المقصود وغيره فلا تعين المقصود
ومنها استعمال الالفاظ المجازية اي بلا قرينة لظهورها في
غير المقصود فيقع الجهل قال ولا يحصل الحد الى آخره اقول الحد لا يكتسب
بالبرهان لوجهين احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم
حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مسلم الغير
المحكوم عليه لان الحد ليس امرا خارجا عن حقيقة المحدود فيحصلا وفيه
تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد في الدليل من تعقل المفهوم

ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مسلم الغير المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقله ويستدل عليه فلو توقف عليه لزم الدور م م م

الوجوب

قال قيل ... التصديق فلا دليل التصديق على ثبوت حصول النسبة او نفيها على فعلها ومن ثم لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل بخلل الالفاظ قيل الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة او شرعا فدليله النقل عنه ويتوقف لما يبيد م م م

لوجوب تعقل حقيقته ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل
اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لزم الدور فان قيل
فيجيء مثله في التصديق قلنا لا نم فان المطلوب المعقول ليس تعقل
النسبة بل اثباتها او نفيها والموقوف عليه تعقلها لا اثباتها بخلاف
الحد فان المطلوب تعقلها لا ثبوته ومن جهة ان الحد لا يحصل
بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه
يعترض عليه اما بالمعارضة واما ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم
طرد او عكس او غيره فلو قال العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له
الم تعلم انه صفة توجب التمييز اذ التمييز لا يصلح جنسا له وتبين
بوجهه واعلم انه لا تعارض الا بالحد لتعرف هويته اذ لا تعارض بين
التصورات فان احدهما لا يمنع الاخر هذا كله اذا قصدنا فاكه الماهية
فقط اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وان ذلك مفهومه شرعا او لغة
خرج عن كونه حدا وصار كما يمنع ويطلب الدليل عليه والدليل النقل
عن اهله لغة او شرعا قال وسمي كل تصديق الى آخره اقول هذا
اوان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق
يسمى قضية وتسمى القضايا في البرهان اي اذا حصلت جزء قياس مقدمات
لا بد منها من ... حكم بنسبة تستدعي محكوما عليه ومحكوما
به فالمحكوم عليه فيها اما جزئي معين اولا والثاني اما ان يكون مبينا جزئيته
اي كون الحكم على بعض افراده او كليته اي كون الحكم على كل افراده اولا يكون

اولا والثاني اما مبينة كلية او جزئية اولا فصارت
اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها
موجبة او سالبة والمتحققة المهملة الجزئية فاحفظ م م م

مبينا جزئيته ولا كليته صارت اربعة اقسام الاول ما موضوعه
جزئي معين كزيد انسان وتسمى شخصية الثاني ما ليس موضوعه
جزئيا معينا وتبين جزئيته كبعض الانسان عالم وتسمى جزئية
محصورة الثالث ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين
كليته ككل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة الرابع ما ليس
موضوعها جزئيا معينا ولم يبين لا جزئيته ولا كليته نحو
الانسان في خسر وتسمى مهملة والمتحقق فيها الجزئية لانها
متحققة سواء كانت كلية او جزئية اذ الجزئية لا تعتبر فيها عدم الكلية
بل ان لا تتعرض لها فلذلك اهملت ولا بد لكونها البعض للاستغناء
عنه قال ومقدمات البرهان الخ اقول مقدمات البرهان قطعية
وح تنتج قطعيا لان النتيجة لازمة للمقدمات حقة قطعا واللازم
الحق حق قطعا ولا بد ان تنتهي الى المقدمات الضرورية دفعا
للدور والتسلسل الذي من الاكتساب واما الامارات
ما هي ظنية تستلزم النتيجة لتستلزمها اما ظنا او اعتقادا
ولا تستلزم ذلك وجوبا ولا دائما بل في وقت ما وذلك اذا لم يمنع
مانع وانما يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر
ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوال الجازم بقاء موجبهما كما
يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس او دليل
قال ووجه الدلالة الخ اقول وجه الدلالة في المقدمتين وهو ما

ومقدمات البرهان قطعية فتنتج قطعيا لان لازم الحق حق وتنتهي الى الضرورية والا لزم التسلسل واما الامارات
فظنية او اعتقادية اذ الظن ما ... ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لزواله مع قيام
موجبهما ووجه الدلالة ان المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع

لاجل لزومهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى
باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب
فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما
ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك كقولنا العالم مؤلف
وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول
العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم
ولغيره فيلتقي العالم والحادث واعلم انهما اذا تساويا فالحكم
كذلك لكن طبيعة المحمول بما هو محمول اعم فلذلك لم يتعرض للآخر
قال وقد يحذف الخ اقول وقد يحذف احدى مقدمتي البرهان
للعلم بها فالكبرى مثل هذا الحد لانه زان والصغرى كحد لان كل
زان يحد ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد
من انتهاء المقدمات القطعية الى الضروريات وهي انواع
الاول المشاهدات الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما
لا تفتقر الى عقل كجوع الانسان وعطشه والمه فان البهائم
تدركه الثاني الاوليات وهي ما تحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه الا حضور
الطرفين والالتفات الى النسبة كعلم الانسان بانه موجود
وان النقيضين يصدق احدهما فلا يصدقان معا ولا يكذبان
الثالث المحسوسات وهي ما تحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر

الصغرى ومحمول الكبرى وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها والضروريات
منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا تفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات
وهي ما تحصل بمجرد العقل كالعلم بوجوده وان النقيضين لا يصدقان معا ومنها المحسوسات وهي ما تحصل

كالعلم بان النار حارة والشمس مضيئة السرابع التجريبيات وهي ما يحصل بالعادة اعني تكرار الترتيب من غير علاقة عقلية وقد يختص كعلم الطبيب باسهال المسهلات وقد يعم كعلم العامة بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي ما يحصل بنفس الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما واما المعلومات الظنية فانواع الحدسيات كما شاهدنا نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس فنظن بانه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة وكالمحسوسات الناقصة والوهميات ما يتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل انه من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر من غيره قال وصورة البرهان الخ اقول ما ذكرناه مادة البرهان واما صورته فضربان اقتراني واستثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم عينه ولا نقيضه مذكورا بالفعل فيه او يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير شرط ولا تقسيم اي تقتصر على هذا القسم وتسمى الاقترانيات الحملية ولا تتعرض للقسم الآخر وهو ما فيه تقسيم او شرط وتسمى الاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد اكثرها عن الطبع ثم المفردان من مقدمتيه يسميهما المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون

والفقهاء وصفا ومحكوما عليه ومحكوما به والنحويون مبتدا وخبرا واجزاء المقدمات تسمى حدودا ولا بد من حد متكرر باعتبار نسبته الى طرفي المطلوب ويسمى الاوسط واما الاخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوعه الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى مثاله كل عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الاكبر وكل عبادة قربة الكبرى قال ولما كان الدليل الخ اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المدلول ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم منه صدقه واما على تحقق صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليشمل حدهما وحكمهما فانه ذكرهما جميعا قال فالنقيضان الخ اقول النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق ايهما فرضت كذب الاخرى ويلزمه العكس وهو انه يلزم من كذب ايهما صدق الاخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم بكونه بالذات وقعا لورود هذا انسان هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق الاخر بل من صدقه ولاستلزامه لنقيض الاخر جميعا والضابط في التناقض ان القضية اذا كانت شخصية فيجب ان لا يكون

بينها وبين نقيضها تغاير

الا بتبدل كل من الاثبات والنفي بالاخر فيلزم ان يتحد الموضوع
والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم ذلك
ست وحدات لولاها لم يتحد الكل لاختلاف الاعتبار
الاول اتحاد الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ولو
اردت في احدهما لبكر وفي الاخر لعمرو لم يتناقضا الثاني الاتحاد
في الجزء والكل مثل الزنجي اسود الزنجي ليس باسود ولو
اردت في احدهما جزءه وفي الاخر كله لم يتناقضا الثالث
القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر الرابع
الزمان مثل السمين صار ليس بسمين الخامس المكان
زيد جالس زيد ليس بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك
الاصابع الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية
شخصية وان لم تكن شخصية لزم مع ما ذكرنا اختلاف الموضوع
بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين او جزئيتين والكليتان
يكون كذبهما معا مثل كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب
وانما كذبتا لان الحكم بعرضي خاص بنوع من الموضوع على
الموضوع كله وثبوته لنوع منه لا يصدق سلبه عن
كله واختصاصه به ولا انتفائه عن نوع اخر منه لا يصدق
اثباته لكله والجزئيتان يكون صدقهما معا كبعض الانسان كاتب
بعض الانسان ليس بكاتب وانما صدقتا لان الحكم في الجزئي

بعض م

على غير معين من جزئيات الموضوع وانه لو جاز في ضمن كل جزئي
يصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن اخر ولو كان
القصد الى بعض معين بان نقول بعض الانسان كاتب وذلك
البعض ليس بكاتب او ننوي ذلك لم يمكن صدقهما اذا ثبت ذلك
تعين ان نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية
المثبتة الكلية السالبة وهو واضح باب وعكس كل قضية
الخ اول عكس كل قضية تحويل مفرداتها بان يجعل الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا على وجه يصدق اي على تقدير صدق
الاصل لا اي ليس لامر اخر ويكون هو واصله كل انسان
فرس وكل بعض الفرس انسان ومما كاذبان لكن لو صدق
الاصل صدق فيها احدهما وقد يقال للقضية التي حصلت بعد
التبديل عكس ايضا كالخلق والنسج وعلى هذا فعكس الكلية
الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول قد التقيا في
ذات صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق
عليه الموضوع لكلية ربما يكون المحمول اعم فحيث لا يثبت
الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة
لان الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد وعكس الجزئية
الموجبة جزئية موجبة لما لقياه والجزئية السالبة لا عكس لها
لجواز ان يكون الموضوع اعم وقد سلب الاخص عن بعضه فلا

عكسيته م

اي كما يقال العكس على نفس التبديل يقال على القضية التي حصلت بعد التبديل اي القضية المعكوسة كما يقال الخلق ويراد به المخلوق والنسج ويراد به المنسوج م

كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان فالموضوع وهو الحيوان اعم قد سلب الاخص وهو الانسان عن بعضه فلا عكسناه وقلنا ... م

عكس كان سلب الاعم من الاخص فلا يصدق قال واما عكس النقيض الخ
اقول ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو
تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر على وجه يصدق والكليه
الموجبه تنعكس بهذا العكس وذلك ان محمولها لازم لموضوعها
وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية لان
لا استلزام ثمه ومن اجل ان الكليتين الموجبتين مثلا انعكستا
العكست الى السالبه بهذا العكس اما الجزئيه فلان الجزئيتين
السالبتين نقيضا الموجبتين واللازم من الشيئين يستلزم
اللازم من نقيضيهما واما الكليه فلانها مستلزمه للجزئية
المستلزمه لعكسها وهو نقيض عكس الكليه قال ولنعد حتى
الموضوع والمحمول باعتبار الوسط الخ اقول وضع الاوسط عند الحدين الآخرين
يسمى شكلا والاشكال اربعه لان الوسط ان كان محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني
وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول اي
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا اعتبرت كل
شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب والكلية والجزئية
حصل عدد ابه العقلية ستة عشر لان الصغرى احدى الاربع
والكبرى احدى الاربع والضرب الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر
لكن منها ما لا يكون في الحقيقة قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب

حسب الشروط وتكون محققاته ما بقي بعد ذلك قال الشكل
الاول ابينها الخ اقول الشكل الاول هو ابين الاشكال ولذلك كان
غيره موقوفا على الرجوع اليه فيكون انتاجه انما يعلم برجوعه
اليه لما علمت ان حقيقه البرهان وسط مستلزم للمطلوب
حاصل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى
بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة
الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج الا بعد ملاحظة ذلك سواء
صرح به اولا وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن
من تفسيره وتلخيص العبارة فيه فلاجل ذلك تراه يحكم بان
ما يتحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول كمن فيه ذلك وهو السبب
للانتاج والفقه فيه فانه ما لم يرجع اليه فهو بخلافه ولا تظننه
محتجا بعدم الدليل الخاص على عدم المدلول فيحكم بغلطه وهو
بري من ذلك وكيف لا ذهب على مثله ان انتفاء الدليل الخاص
بل انتفاء الدليل مطلقا لا يوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك
في مواضع من كتابه وبين صوره بغير هذا الوجه من الخلف
وغيره بل قصده الى ما ذكرناه ولا تستبعد ان تفطن ذكي
لحكمه في مناط الا حد فيوردها باستقراء الجزئيات فتستعملها
الكلمه والانه واعلم ان هذا الشكل يختص بانه ينتج المطالب
الاربعه وبانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الكلية

ولا ينتج إلا الكلية بل إما جزئية أو سالبة وكل ذلك ستعلمه عند
التفصيل ثم إن شرط إنتاجه أمران أحدهما أن تكون الصغرى
موجبة أو في حكمها ليتوافق الأوسط فيحصل أمر مكرر جامع
وذلك أن الحكم في الكبرى على ما هو أوسط إيجابا فلو كان
المعلوم ثبوته في الصغرى سلبا تعدد الوسط ولم يتلاقيا
والمراد بحكم الإيجاب ما يستلزم إيجابا كقولنا لا شيء من ج ب
وكل ما هو ليس ب ا فإن لا شيء من ج ب سالبة لكنه في حكم
كل ج هو ليس ب سالبة المحمول وثانيهما أن تكون الكبرى
كلية ليعلم اندراج الأصغر فيه إذ لو كانت جزئية جاز كون الأوسط
أعم من الأصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضا منه غير
الأصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط يسقط
السالبتان صغرى مع الكليتين والجزئيتين والموجبتان
صغرى مع الجزئيتين كبرى وبقي صغرى موجبة إما كلية أو
جزئية مع كبرى كلية إما موجبة أو سالبة الأول من كلية موجبة
وكلية موجبة ينتج كلية موجبة كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية
ينتج كل وضوء بنية الثاني كلية موجبة وكلية سالبة ينتج
كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية
ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث جزئية موجبة و
كلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة

بنية ينتج بعض الوضوء بنية الرابع جزئية موجبة وكلية سالبة
ينتج جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون
النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية وقد ظهر لك أنه ينتج
المطالب الأربعة وأنها بينة بذاتها لا تحتاج إلى احتجاج للحط
إلى جليل وأقول الشكل الثاني إلخ أقول الشكل الثاني شرط
إنتاجه اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب وكلية الكبرى
ومن خواصه أنه لا ينتج إلا سالبة أما الشرط الأول أعني
اختلاف المقدمتين في الكيف فلما علمت أنه لا ينتج إلا برده
إلى الأول وإذ مخالفته للأول إنما في الكبرى وجب في رده إليه
أن نعكس إحدى المقدمتين ونجعل كبرى فإن كانتا موجبتين
فباطل أي لا يمكن فيه ذلك لأن عكس ما نعكس منهما جزئية
لا تصلح كبرى للأول وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك لكن
لا ينتج إذ تصير الصغرى سالبة في الأول فلم يتلاقيا كما مر
وأما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلأنها إن كانت هي
التي تنعكس فواضح لأن الجزئية عكسها جزئية ولا يصلح كبرى
للأول وإن كانت غيرها التي تنعكس بأن عكست الصغرى
وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة
إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها والمطلوب
عكس ذلك لكنها لا تنعكس لأن القياس حينئذ جزئية موجبة

وكليه سالبة فتلك سالبة جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا سالبة فلان كبراه عكس سالبة كلية ابدا اذ غيرها لا ينعكس او يصلح كبرى للاول وقد علمت ان نتيجة مثله في الاول سالبة فان قلت فكيف ذلك في قولك بعض ج ليس ب وكل ا ب قلت كل ا ب يستلزم لا شيء من الشيء ب ولا شيء من ليس ب ا وهو ينتج المط وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط اربعة اقسام اذ يسقط الموجبة الكلية مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة والجزئية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة والجزئية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة بقي الموجبتان مع الكلية السالبة والسالبتان مع الكلية الموجبة

الاول

كليتان والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينعكس كل مجهول الصفة لا يصح بيعه فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المط من الاول

الثاني

كليتان والكبرى موجبة ينتج كلية سالبة كالاول كل غائب ليس معلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كالاول كل غائب لا يصح بيعه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غائب ليس معلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب فيصير هكذا كل ما يصح بيعه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب وينعكس كل غائب ليس يصح بيعه وهو المطلوب

الثالث

جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء

الرابع

جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المط واعلم انه بين ١٢ في هذا الضرب بالخلف وهو ان ياخذ نقيض المط وهو قولنا كل غائب يصح بيعه ويجعله لكونه موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غائب معلوم وهذا ناقض الصغرى وهي قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن الصغرى صادقة للتر المفروض فذلك فتعين كذب هذا

ينعكس جزئيه لا

ينعكس ح

نتائج

اي صورة القياس المذكور وهو الضرب الرابع من هذا الشكل

النقيض المطلوب الذي جعل صغرى

وهو مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين لهذا
ولصدق الصغرى بكون الكاذبة هي الكبرى اعني نقيض
المط واذا كذب نقيض المط كان المط صادقا وهو المدعى
وهكذا في الضروب الثلثة الاخر قال الشكل الثالث الخ
اقول شرط الشكل الثالث ان تكون صغراه موجبة او
في حكمها كما ذكرنا في الاول وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن
مواضعه ان نتيجته لا تكون الا جزئية اما الشرط الاول وهو
ايجاب الصغرى فلانه اما لو لا في الاول بعكس احدهما و
جعلها صغرى لموافقته له في الكبرى فالتي تعكسها اما
الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكستها
كانت الصغرى سالبة في الاول فلم يتلاق الطرفان وان كا
الكبرى وهي اما سالبة او موجبة فان كانت سالبة فاذا جعلتها
صغرى للاول لم يتلاق الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر
على الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة
فعكسها جزئية فيجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي
سالبة فينعقد قياس في الاول من صغرى جزئية موجبة
وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة وهي دالة على ان الاصغر
محمول على بعض الاكبر ثم لا بد من عكس النتيجة والا لكان عكس
المط كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس واما الشرط

اذ لو كان العكس في الكبرى

الاوسط في الاصغر

اي مع العكس ولزومه فان السالبة

وهي لا ينعكس

في الجزئي

الثاني وهو كلية احدى مقدمتيه فلانه لا بد من رد الى الاول
وكبراه كلية فالجزئية لا يصلح لذلك لا بنفسها ولا بعد عكسها
لان عكس الجزئية جزئي واما انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى
لكونها عكس احدى المقدمتين مع وجوب ايجابها في الاول
يكون عكس موجبة او ما في حكمها فيكون الصغرى جزئية وجزئية
الصغرى لا ينتج الا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب
الشرط المذكور ستة اذ يسقط السالبتان صغرى مع
الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين ويبقى الموجبة الكلية
مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول موجبتان كليتان وكلية
موجبة ينتج جزئية موجبة كل ب ج وكل ب ا ينتج بعض
ج ا لاول كونه بيانه بعكس الصغرى ليصير بعض ج ب
وكل ب ا ينتج بعض ج ا الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية
موجبة بعض ب ج وكل ب ا ينتج كالاول بعض
ج ا لاول كونه وبيانه كالاول بعكس الصغرى الثالث
كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة كل ب ج
وبعض ب ا ينتج كالاول اي كاللازم في الاول او كما ينتج
الضرب الاول وهو بعض ج ا لاول كونه وبيانه لا يمكن
بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى
وجعله صغرى ليصير بعض ا ب وكل ب ج فينتج

بعض الاولى مقتات وينعكس بعض المقتات الى وهو المط
السابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة كل بر
مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات
لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه بعكس الصغرى كالاول
الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض
البر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج
بعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه
ايضا بعكس الصغرى السادس كلية موجبة وجزئية سالبة
ينتج جزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يصح بيعه
بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه
متفاضلا وبيانه بان ينقض على الكبرى بانها في حكم موجبة وهي
قولنا بعض البر هو لا يباع [illegible] على ان السلب هو جزء المحمول وقد
اثبت السلب المحمول وهي لازمة للسالبة وح ينعكس الى
قولنا بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر ونجعله صغرى
لقولنا وكل بر مقتات لينتج ما ينعكس الى المط وهذا
الضرب قد يبين بالخلف ايضا وهو ان ياخذ نقيض النتيجة
كما اخذت في الشكل الثاني الا انك كنت هناك تجعله صغرى
لكبرى القياس وههنا تجعله كبرى لصغرى القياس وذلك
لان عكس الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية

نخ بعض

للموضوع ويسمى مثلا موجبة سالبة صح

نخ يتبين

فنقول

فنقول لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع لصدق نقيضه
وهو كل مقتات يباع فاذا جعلناه كبرى لقولنا كل بر مقتات
انتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض البر لا يباع هف ولنورد
ما تقدم ذكر الضروب الخمسة للاخر وطولته ما علمته ولا
يخفى تفصيله باب الشكل الرابع اول الشكل الرابع
وقد يظن انه هو الشكل الاول بعينه بدم فيه الكبرى ويؤخر
فيه الصغرى لموافقته له في الصورة وليس كذلك لان الاشكال
تعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين
ذلك الا بتعيين النتيجة فاذا انما يكون شكلا اول لو كان نتيجته
نتيجته وليس كذلك بل نتيجته عكس نتيجة الاول لان المط في
قولنا كل ج ب وكل اج بعض ب او لو جعلته من الشكل الاول
لانتج كل اب والجزئية السالبة ساقطة في هذا الشكل لا صغرى له
ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول باحد طريقين اما عكس المقدمتين
مع بقاء الترتيب واما بقاؤهما مع عكس الترتيب ويعبر عنه
بقلب المقدمتين ولا يتاتى شي منهما اذا كانت سالبة جزئية
اما عكس المقدمتين فلان هذه لا تنعكس واما عكس الترتيب
فلان السالبة الجزئية ح ان كانت كبرى صارت صغرى
للاول سالبة فلا تصلح في الطرفان وان كانت صغرى صارت
كبرى للاول جزئية فلا تعلم الاندراج واذا اسقط هذه فالصغرى

نخ بتعيين

لا يصلح صح

فيه صح

[illegible]

احدى الثلث الاخر فلنتكلم على التقديرات الثلث الاول ان تكون
كلية موجبة وح يجب في الكبرى الثلث لانها ان كانت سالبة
كلية عكست الصغرى ليرجع الى الثاني وان كانت موجبة كلية
فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين اى
عكست الترتيب وان كانت جزئية موجبة قلبت المقدمتين
الثاني ان تكون كلية سالبة وح يجب ان تكون الكبرى كلية
موجبة والا لكانت اما موجبة جزئية او كلية سالبة فان كانت
جزئية موجبة لم يمكن الطريقان اما قلب المقدمتين فلان النتيجة
لا بد من عكسها وهي جزئية سالبة لا تنعكس واما عكسهما فلانه
يصير الكبرى جزئية في الاول وان كانت كلية سالبة صار القياس
من سالبتين فلا ينتجان اى تصرف تصرفته فيه والى اى
شكل رددته لما علمت انه لا قياس من سالبتين في شيء من الثلثة
الثالث ان تكون جزئية موجبة فيجب ان تكون الكبرى كلية سالبة
والا لكانت موجبة لسقوط السالبة الجزئية فان كانت كلية لم يمكن
الطريقان اما الاول وهو عكس المقدمتين فلان عكس الكلية الموجبة
جزئية ولا يصلح كبرى للاول واما الثاني وهو قلب المقدمتين فلانك
اذا قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى للاول فلم ينتج وان كانت جزئية
فابعد اذ الجزئيتان وعكسهما جزئيتان فلا ينتجان بنفسهما ولا
بعكسهما بوجه ولان ايجاب الجزئية يستلزم ايجاب الكلية لان لازم

وان شئت عكست المقدمتين خ

الاعم لازم للاخص وقد علمت ان الكلية لا تنتج فقد علمت ان ضروب هذا
الشكل ستة الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل
عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة لازمه بعض المفتقر وضوء
وبيانه بالقلب في الصغرى والكبرى ثم عكس النتيجة بان نقول كل
وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر
وضوء وهو المطلوب الثاني مثل الاول الا ان الثانية اى الكبرى جزئية
فنقول مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة والنتيجة
الثاني كما في الاول الثالث كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية
سالبة كل عبادة لا تصح بغير النية وكل وضوء عبادة
ينتج كل مستغن ليس بوضوء وبيانه بالقلب في المقدمتين ثم عكس
النتيجة وهو المطلوب الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية
سالبة كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض
المستغني ليس بمباح بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين حتى
يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الاول فينتج جزئية سالبة
الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض
المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني
ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان بعكس المقدمتين
قال والاستثنائي الى القسم اقول القياس الاستثنائي ضربان
الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل ويسمى

وسمي المقدمة المشتملة على الشرط شرطية وسمي الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرطها بعد كون الشرطية بين المقدم والتالي كلية واحد ان يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلانه عين التالي واما لنقيض التالي فللزومه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه للزوم مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور وكانه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا نعم لو قدر التساوي لزم ذلك ولكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو اي بالحقيقة ملازمة بملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل لزومي ان الاكثر استعمال الاول اي ما يستثنى فيه عين المقدم ان يذكر الشرط بلفظ ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والاكثر في التالي وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يذكر الشرط بلفظ لو فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم والثاني وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضما الى مقدمة القياس فيلزم المحال واللازم منتف فلا يثبت الضرب التالي ما يكون

الشرطية

هذا م

من م

بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم في التنافي اي يلزمه التنافي بين امرين وجه يلزم من وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ لولا ذلك والفرض انه لا لزوم صريحا لكان احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان فذلك اربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وباعتبار التنافي نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر فيجيء اللوازم الاربع مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا فالانفصال لزم الاولان اي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين اي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما حجر او حيوان لكنه حجر فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بحجر ولو قلت لكنه ليس بحجر فهو حيوان او ليس بحيوان فهو حجر لم يكن لازما لانتفائهما كما في

لجواز انتفائهما

الوجود اعم من ان يكون وجود العين او وجود النقيض م

تا

لعدم م

لكنه ليس بزوج م

نقيض م

عين

كالشجر

الشجر ان كان الثاني نفيا لا اثباتا لزم الاخوان اي جز استثناء نقيض كل عين الاخر دون الاولين اي لا يلزم من استثناء كل نقيض الاخر وهو ظ مثاله الجسم اما لا رجل او لا امراه او لا شجر والا لكان رجلا وامراه لكن يجتمعان كما في الشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراه او ليس بلا امراه فلا رجل ولو قلت لكنه لا امراه فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراه لم يصدق لاجتماعهما في الشجر

قال ومن الاستثنائي اي اقول القياس الاقتراني انه غير الشكل الاول علمت انها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائي الى الاقتراني طريقه ان يجعل الملزوم وسطا وثبوته وهو الاستثنائي صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى مثاله من المنفصل الانسان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا لم يكن فردا فنقول الانسان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فالانسان ليس بفرد وعلى هذا فقس

قال والاقتراني اي اقول رد الاقتراني الى الاستثنائي ايضا فالى المتصل ظ بان يجعل الوسط ملزوما للمط واما الى المنفصل فبان ياخذ منافي الوسط ويذكر مع الوسط مثاله الانسان زوج وكل زوج ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط انما هو الفرد فنقول الانسان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال والخطائي

اي اقول الخطا في البرهان لما يكون لخطا مادته وخطا صورته

القسم الاول وهو خطا المادي يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ فلالتباس الكلاته بالصلاقة او لكان اللفظ يحتملها وهو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين نحو هذا عين وهو يصدق باعتبار مفهوم لها وبوجدانا العين مفهوما لها لا يصدق باعتبار واما في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بانه مجموع مركب منهما ويفهم منه انه زوج وانه فرد ومثل هذا حلو حامض فانه يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحدا فيظن الوسط متحدا ولا يكون واما المعنى فلالتباس الصادقة بالكاذبة ايضا وله اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته كهذا لون واللون سواد فيكون هذا سوادا الثاني وهذا سيال اصفر والسيال الاصفر مره فهذا مره ويسمى مثله ايهام العكس كانه لما راى ان كل مره سيال اصفر ظن ان كل سيال اصفر مره ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت هذه رقبه والرقبة مومنه وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل الثاني جميع ما ذكر في التناقض من القوه والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع التبيين الصادقة

بالكتابة الثالث جعل الاعتقادات والجزئيات والتجربيات
الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي كالقطعي
واجرائه مجراه وذلك كثير الرابع جعل العرض كالذاتي كالسقمو نيا
مسهل وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات اى لا لوجب
ذلك ايجابا اوليا بل بالعرض لانه يسهل الصفرا وانتفاضه
عن البدن توجب برده وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير
الذاتي والعرض بالمعنى المتقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة
من مقدمات البرهان وتسمى مصادرة على المط مثل هذا العلة وكل
نعلم حركه بهذا حركه ومن هذا القبيل الامور المتضايفة مثل
هذا ابن لانه ذو اب وكل ذى اب ابن وكل ما هو دورى وهو
ما يتوقف ثبوت احدهما مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة
او بمراتب القسم الثاني وهو الخطا بالصورة يكون بالخروج
عن الاشكال بان لا يكون على هيئة الاشكال المذكورة لا
بالقوة ولا بالفعل او يكون ويفقد شرط من شروط الانتاج
كالعقم

فن اول في مباحث اللغة

من لطف الله تع احداث
الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم
بعضا ما في ضمير انفسهم من امر معاشهم للمعاملات والمشاركات
وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام ا ودلهم على الصوت
وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة لانه كيفية

كيفية للنفس الضرورية فخفت المؤنة وعمت الفائدة لتناولها
للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجوهها مع الحاجة
وانقضائها مع انقضائها وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم
على حدها واقسامها وطريق معرفتها وابتداء وضعها لان التعلم
في الطاف الله تع شكر على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه
لما مر في العربية اما حدها فكل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل
لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها عموم
ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصفة العموم وقد
ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها
فيها وكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان
كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان بين ظاهريهما فرق ستعرفه

باب اول في اقسامها مفردا

الموضوعات اللغوية تنقسم
الى مفرد ومركب فالمفرد بكلمة واحدة اى الملفوظ الذى لفظ
بكلمة واحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفا وقال المنطقيون ما وضع
لمعنى وليس له جزء يدل فيه اى يدل على شيء حين هو جزء
وداخل فيه نحو عبد الله ولعلبك وتأبط شرا اعلاما مركب
على الاول لكونه اكثر من كلمة مفرد على الثاني اذ اجزاؤه لا تدل
فيه وان دلت مفرده او في وضع آخر ونحو تضرب واضرابه بالعكس
اى مفرد على الاول اذ تعد حروف المضارعة مع ما بعدها كلمة

واحد متحرك على الثاني للحرف المضارع حرفها ويدل فيه على المتكلم

وكونه والمنطقيون يلزمهم ان كوضارب ومخرج وسكران

مما لا ينحصر مركب لان جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه ماضيه

الى من الحروف والحركات جزءا منه ويدل فيه اللهم الا ان

يدلوا الاجزاء التي هي الفاظ مرتبه وفيه تمحل ولا يشعر

احد بنفسه **قال** ويقسم الى اقسام **اقول** اللفظ المفرد

ينقسم الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو انه

اما ان يستقل بالمفهومية اولا الثاني الحرف والاول اما ان

يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثه اولا الثاني الاسم والاول

الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو

الجنس وبما به يمتاز كل عن الآخر وهو الفصل **قال** والدلالة

اللفظيه الى اقسام **اقول** الدلالة الوضعيه منها لفظيه بان ينتقل

الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهي واحده لكن ربما تضمن

المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزءان وهو بعينه فهم الكل فالدلالة

على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين مغايرة بالذات بل بالاضافه

والاعتبار وهي بالنسبه الى كمال معناها تسمى مطابقه والى

جزئه تضمنا ومنها غير لفظيه بل عقليه بان ينتقل الذهن من اللفظ

الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقد ان كان

المدلول الثاني ذهنيا للمسمى والا فلا افهام فلا دلالة وبه علمهم لانواع

المجازات والتحقيق انه فرع لفهم الدلالة وانه هل يشترط فيها

انه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم

في الجملة واعلم ان قوله في كمال معناها الضمير فيه للدلالة

اللفظيه وهو خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى

اللفظ لا الى الدلالة واراد به التنبيه على ان المعنى لا ينسب

الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة واحده وتختلف

التسميه باعتبار ما نسبت اليه وان التضمن في ضمن المطابقه

وما يقال انه تبعها توسع فيه ذلك لما كان القصد في الوضع

الى معرفة المجموع هذا وقد قال في المنتهى اكثر ما يطلق اللفظ

على مدلول مغاير مثل جاء زيد وقد يطلق والمراد اللفظ مثل

زيد مبتدا وزيد دال لانهم لو وضعوا له لادى الى التسلسل ولو

سلم ذلك فاذا امكن بنفسه كان الوضع له ضايعا وقد يكون

المدلول لفظا آخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام

والشعر لانهم لو لم يضعوا لها لطال في التعميم والتنكير معا

ومن هذا كلامه لا بعد ان يحمل قوله في كمال معناها عن

دلالتها اذا اريد بها نفس اللفظ لانها ليست دالة في معناها

بل في لفظها **قال** والمركب اما الى اقسام **اقول** المركب ضربان جملة

وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة اي لا عطاء ما يطلب فيها

من تعيين احد طرفيها بعينه ولا بالي الاخر اسمين او من

كما تقول دلالة المطابقة ودلالة التضمن

اي مجموع المعنى الذي وضع اللفظ له

زيد

اي اذا امكن ان يطلق ويفهم نفسه كان وضع لفظ آخر ليفهم به هذا اللفظ ضايعا

اسم وفعل لا الى المسند اليه اسم والمسند اسم او فعل والحرف لا
يصلح لاحدهما وقد يتوهم وزيد حيوان ناطق لافادته نسبة
النطق الى الحيوان وكاتب في زيد كاتب لانه يفيد نسبة
الكاتب الى ضمير زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى
زيد وانهما لا يرد لان شيئا لم يوضع لافادة النسبة بل للذات
باعتبار نسبة ويفهم منها النسبة بالعرض وغير
الجملة بخلافه اي ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى النحويون
غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك اللفظي وبين غير المركب
قال والمفرد اي اللفظ اقول المفرد لفظ اما واحد او متعدد
وعلى التقديرين فمعناه اما واحد او متعدد فهذه اربعة اقسام
القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما ان يشترك في مفهومه
كثيرون بحمله عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه
تفاوت بشدة او ضعف او تقدم وتاخر كالوجود للخالق
والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم سمي مشككا والا سمي
متواطيا واما ان لا اشترك وهو الجزئي الحقيقي ويقال
للنوع جزئي اضافي اي بالاضافة الى جنسه ثم الكلي ينقسم
باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي بما تعلم من تفسيرهما
الثاني مقابل الاول اي لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى
المتباينة لتفاصلها مثل انسان وفرس او لتواصلها مثل

منها

مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة اي يسمى
بها ولم يعرف بهذا اصطلاح من غيره الثالث لفظ
واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك
والا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء
على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون لهما مجازين
الرابع لفظ متعدد لمعنى واحد ويسمى المترادفة وكل
قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وسنفسره
والى صفة وهو ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى
معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل قال
مسألة المشترك واقع اقول قد اصطلح اصطلاح المصنف
في انه يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه
وبقوله استدل عن دليل المختار الذي يزيفه وبقوله
قالوا عن دليل المخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذلك
المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب او بذكر المذهب
فيقول مثلا القائلون بالعام او المبيح او المحرم او بالاباحة
او التحريم وعن الاجوبة باجيب او الجواب او رد او
كره وعن السؤال بقيل او اعترض او اورد وامثاله
ونحن نجري على اثره روما للاختصار مع الوضوح هل
اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه

وان كان المدعى
واحدا نظرا
اليه والى اتباعه
هذا اذا كان
المذهب المخالف
لانم

لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للحيض والطهر معا
على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معا احترازا
عن المنفرد لانه لواحد بعينه وان كان قد يقع فيه شك وقولنا
على البدل عن المتواطي لانه للعدد المشترك وعن الموضوع
للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز احتج
لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان اما الملازمة فلان المسميات
غير متناهية وهو ظ والالفاظ متناهية لتركبها من
الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض بمرات متناهية
واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد
كان الموضوع له متناهيا وخلو المعاني الباقية وهي
الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها
واما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني
والجواب لا نم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير
متناهية نعم غيرهما وهي المتماثلة غير متناهية وانها
ليست بمسميات ولا يجب الوضع بخصوصها لها
بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت هي فيها اذ يعلم ان كل فرس
وكل بياض وكل سواد لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن لا نحتاج
الى التعبير الا عما نعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع

تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا نم لزوم الخلو فان الالفاظ
مركبة من الحروف المتناهية قلنا نعم لكن لا نم ان المركب من
المتناهي متناه واسند المنع باسماء العدد لعدم تناهيها
مع تركبها من اثنى عشر اسما سلمنا لكن لا نم الثانية وهو
بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم
كانواع الروائح ولا يخل بمقصود الوضع اذ يمكن التعبير
عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات
واستدل ايضا لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في
القديم والحادث متواطيا واللازم باطل اما الملازمة
فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه
لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام مشترك
بينهما وهو معنى التواطي واما الثانية فلان المسمى با
ان كان هو الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان
صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا
واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا
وهو محال الجواب لا اختلاف في الوجوب والامكان
لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان
وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا فانه
قلنا لم لا نم من الاشتراك معنى التواطي والتشكيك

يحتمل بل اما لانه لا يرى التشكيك لانه قال في المنتهى
واعترض ان ذلك ان كان ماخوذا في الماهية فلا اشتراك
والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه ماخوذ
في ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته واما لانه توسع
في تسمية الشيء باحد تسميته قال لو وضعه الالفاظ
المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان
الملازمة ان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن
وقد يقال ما ظن به ذلك فاما مجاز او متواطئ والجواب
لا نم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود
يعرف بالقرائن مفصلا كما ذكرنا سلمناه لكن ليس المقصود
التفاهم التفصيلي في كل اللغة بدليل اسماء الاجناس بل قد
يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي قال ووقع
في القرآن الخ اقول هل وقع المشترك في القرآن قد اختلف
فيه والاصح انه قد وقع لنا قوله تعالى ثلثة قروء وهو مشترك
بين الحيض والطهر وقوله والليل اذا عسعس وهو
مشترك بين اقبل وادبر قالوا ان وقع في القرآن فاما
ان يقع مبينا او غير مبين وكلاهما باطل اما وقوعه
مبينا فلانه يلزم التطويل بلا فائدة لامكان بيانه
بلفظ لا يحتاج الى البيان فلا تطويل واما وقوعه غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله

لزوم

لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب
تنزيه القرآن عنه والجواب لا نم ان وقوعه غير مبين
غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس
ثم له في الاحكام خاصة فائدة وهو الاستعداد للامتثال
اذا بين وانه يطلع بالعزم على الامتثال والاستعداد
له كما يعصي بخلافه قال مسئلة الترادف الخ اقول قد اختلف
في ان المترادف هل هو واقع ام لا والاصح انه واقع وقيل
ليس بواقع وما يظن منه من باب اختلاف الذات و
الصفة او الصفات او الصفة وصفة الصفة وكونها
لنا الاستقراء كجلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع
واسد للحيوان المفترس وبهتر وبحتر للقصير وصهلب
وشوذب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعري عن
الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد كاف في
الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما انتفاء اللازم فلانه
عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نم العراء
عن الفائدة بل له فوائد منها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع
الى المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم و
النثر اذ قد يصلح احدهما للروي او القافية او الوزن
الشعري دون الاخر ومنها تيسير لانواع البديع كالتجنيس

الامتثال

في اللغة

المخصوص

الوضع

بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه كوز رحبه
رحبه ولو قال واسعه لفوت التجانس وكالتقابل وهو
ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما
يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر
يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خشناخس
من خشتكم فقال خشناخس من خياركم فوقع التقابل بين
الخشن والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه اخر ولو
قال خشن من تناكم لم يحصل التقابل قالوا لو وقع الترادف
لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول [ول]
وانه محال والجواب انه نصب علامة بانه لتحصيل
المعرفه بما لا لا معا وانه غير محال قال الحد والمحدود
اقول زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان وكذلك
قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم لان [بتبديل]
الحد يدل على المفردات باوضاع متعدده بخلاف المحدود [وص]
وقال قوم ان التوابع كعطشان نطشان وشيطان
ليطان من قبيل الترادف وليس بمستقيم لان نطشان
لا يفرد ولو افرد لم يدل على شي بخلاف عطشان قال
مسئله يجب اقول قد اختلف في وجوب صحه وقوع كل من
المترادفين مكان الاخر والاصح وقوعها اذ لو امتنع لكان لمانع

ضرورة

ضروره واللازم منتف لانه اما من جهه المعنى او التركيب
وكلاهما منتف اما من جهه المعنى فلانه واحد فيهما واما من
جهه التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود
وذلك معلوم من اللغه قطعا قالوا لو وجب وقوع كل مرادف
مكان صاحبه لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر لانه
مرادفه واللازم منتف الجواب اولا بالتزام صحة
خداي اكبر ممن يفهمه للخلاف فيه ولا التزام الا يحتج عليه
اذ لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثم لاجل اختلاط
اللغتين فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغه الواحده
قال مسئله الحقيقه اقول الغرض تعريف الحقيقه والمجاز
وفيه بحثان الاول في الحقيقه الحقيقه في اللغه ذات الشي
اللازمه له من حق اذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ
المستعمل في وضع اول اي بحسب وضع اول كما تقال هذا
مستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغه لكذا ولفظ في
صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني
والا لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولاحتاج
الى زيادة قيد وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره
الجمهور وكان الحد بدونه مختلا لانه اذا كان التخاطب
باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح اخر

لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان
مجازا مع انه لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا لكن ليس
وضعه له اولا في اصطلاح التخاطب واذا اهملناه حافظا هو
لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد دونه لانه لم يستعمل فيه
لوضع اول بل اما بلا وضع بل بالمناسبة او لوضع غير
اول بل ملحوظ فيه وضع سابق واعلم ان تعريفه
هذا يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع
المعتبر فيها اما وضع اللغة وهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس
اولا وهو اما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلوة للا
ركان وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية وهذه
اما من قوم مخصوصين وهي العرفية الخاصة لا لكل القوم
كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم او لا
وهي العرفية العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها
وتسمى الاولى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ان
كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض الثاني في المجاز
والمجاز في اللغة اسم مكان مصدر بمعنى الجواز او موضعه لانتقال
اسم المكان منه وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير
وضع اول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال
لفظ الارض في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل

بدونه مخ

مخصوص

فيه

٣٠

فيه والاكتفاء بالعلاقة وكان احسن مما يختص بمذهب كونهم
العلاقة بينهما قال ولا بد من العلاقة اقول المجاز لا بد فيه
من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير
مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع
له وتتصور من وجوه خمسة احدها الاشتراك في شكل
كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار ثانيها الاشتراك
في صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم
الاخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع
بخلاف الاسد على الابخر ثالثها انه كان عليها اي
المستعمل فيه على الصفة مثل العبد على المعتق لانه كان
عبدا رابعها انه آئل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل
يصير خمرا خامسها المجاورة مثل جرى الميزاب وهذا
يعم ما يكون احدهما في الآخر كون الجزء في كله او الحال في محله او
المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في
محلين او في حيزين متقاربين بل وهما متلازمان في الوجود
كالسبب والمسبب او في الخيال كالضدين ووجه الضبط
ان يقال اما بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني
اما ان يحصلا لذات اولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر
اذ لو اجتمعا لزم خلاف الغرض فان استعمل المتقدم للمتا

اطلاقه م للمعتق

خر

لان الغرض ان لا يكون بينهما اتصال ولو اجتمعا كان بينهما اتصال ح

فالكون عليها او بالعكس فالاول الهما والثاني امران لا اتصال
بينهما بالذات ولا اجتماع في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيها
فلا علاقة قطعا وتلك اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها
وهو الصفة **قال** ولا يشترط النقل **اقول** بعد الاتفاق
على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات ان
ينقل باعيانها عن اهل اللغة ام لا بل يكتفى بالعلاقة وقد اختلف
فيه والمختار انه لا يشترط لنا لو كان نقليا لتوقف
اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن الاستقراء علم انهم
لا يتوقفون ويستعملون مجازات متجددة لم يسمع من اهل
اللغة ولا يخطئون صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم
المعاني واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى
النظر في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دون
العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا يصحح فاستوى
في الحالين وجودها وعدمها فلا يحتاج للنظر فيها واما انتفاء
اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه الجواب
ان اللازم هو لا استغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي
انتفى عليه افتقار الواضع في الوضع اليها لا افتقار المتجوز في
تجوزه سلمناه لكن لا استغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار
المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليها في الاطلاع على

واجتماع
الحال

نح
ومن استقراء علم

اي الى النظر في العلاقة

الحكم

الحكم الباعث على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه
قالوا اولا لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز
بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية
والمسببية وهما نوعان من المجاورة الجواب ان العلاقة
الخاصة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه
فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من
المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز قالوا ثانيا
لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان
اما الملازمة فلانه اثبات ما لم يصرح به فان كان
بجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو
القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا
ما يستلزمه وهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس سنبينه
والاختراع ظاهر الجواب لا نسلم انه اذا لم يكن بجامع
يستلزمه يكون اختراعا وانما يكون لو لم يعلم الوضع باستقراء
لكن العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه
بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علما
كليا بالاستقراء **قال** قالوا لعرف المجاز **اقول** قال الاصو
يعرف المجاز بالضرورة بان يصرح اهل اللغة باسمه او بحده

ن

اختراعا

ليعرف

او بخاصته او بالنظر لوجوه منها صحة النفي في نفس الامر
كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلنا في نفس الامر ليندفع ما
ثبت بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم
صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان تقول للبليد انه ليس
بانسان الاعتراض عليه المراد سلبه يسلب كل ما هو
معناه حقيقة لان معناه مجاز الا ممكن سلبه وكلف بعض
المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية
دون بعض وحالا يعرف صحة سلبه اذا علم كونه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما يستعمل
فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور ودوران على الحقيقة
الظهر وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية
كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وايضا ما ذكرت
حتى اذا اطلق اللفظ ولم يدر احقيقة فيه ام مجاز اما
اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد امكن ان
يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى
المجازي فيعلم انه مجاز ومنها ان يتبادر غيره الى
الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر
غيره لولا القرينة الاعتراض عليه المشترك لفظا
يستعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين

معانيه وعدم تبادر شيء منها وانه علامة الحقيقة وليس
بحقيقة فان اجيب بالالتزام انه لا يتبادر غيره بل يتبادر
احد معانيه لا على التعيين وهو غيره قلنا لو صح
ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين
غير المعين وذلك علامة المجاز فيكون مجازا في المعين فلا
يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب بانه انما يصح
ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ
موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه واما اذا علم
ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو
مستعمل في احدهما لا بعينه فذلك كاف في كونه مجازا فلا يلزم
كونه للمعين مجازا ومنها عدم اطراده بان يستعمل
لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع
وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسأل القرية لانه
سوال لاهلها ولا تقول اسأل البساط وان وجد
فيه ذلك وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل
الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع الاعتراض
السخي يطلق على غير الله للجود والله جواد ولا يقال
له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا
يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاج لاستقرار الشيء فيها ولا ان

الكوز مما تعرفه الشيء ولا يسمى قارورة فان اجيب عنه بان
المراد انه يعرف بان لا اطراد من غير مانع لغة او شرعا
ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع من السخي
والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا
هذا دور يوجب ان لا تحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه ان علم
الاطراد لما يعلم بشيء لانه ممكن وهو لها عدم المقتضي او وجود
المانع وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة
الارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد لقيد مختص بذلك
المحل لا يتعداه الى غيره ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الاخر منه فاذا
يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد وهو
الدور وقد يجاب بان المراد السخي لما دار بين كونه للجواد
وللجواد ممن شانه ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى
جوزنا علمنا انه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو
المراد وانه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا الاخران
ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه للمسمى الذي
هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما
فاما مشترك او حقيقة ومجاز وستعلم ان المجاز اولى مثاله
امور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع اوامر الله وهو جمع الامر
بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف

اي المجاز

اي المطلق

بخلاف جمع الحقيقة كالحمر في الاسد ومنها التزام تقييده
فلا يستعمل فيه الا مع التقييد عند الاطلاق كجناح الحرب وجناح
الذل ومنها ان يكون اطلاقه له على شيء متوقفا
على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء
قال واللفظ قبل الاستعمال اقول اللفظ بعد الوضع
وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه
عن حديهما اذ لا بد فيه من جنسيهما وهو المستعمل ثم ان الحقيقة
لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل
في غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع وهذا متفق عليه
واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل
يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما
وضع له اصلا فقد اختلف فيه واحتج القائل بلزوم
الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري الوضع
عن الفائدة وانه عبث بيانه ان فائدة وضع اللفظ
لمعنى انما هو افادة المعاني المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في
التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بان الفائدة لا تنحصر
فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما ناسبه فائدة ثم نلتزم اللازم
اذ لا كل ما يقصد به فائدة تترتب عليه واحتج النافي لاستلزامها
لها بانه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على ساق و

شابت لمة الليل

من المركبات حقيقة او اللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه مشترك
الالزام او الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا بمعنى ان يكون هذه المركبات
موضوعة لمعنى محقق ولئن كان كذلك وهذا الزامي والجواب المحقق ان
المجاز انما هو في المفردات ولم يستعملها حقيقة ولا مجاز في المركب
حتى يلزم ان يكون له معنى يلزم الاستعمال او الوضع فيه فان قلت
فقد قال عبد القاهر في كتاب دلائل الاعجاز ان المجاز قد يكون
متصلا بالسرور وهو الله قلنا هذا بعيد لانه لا جهة الاسناد
فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو
فان جهة الاسناد واحد في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال
غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية ان جعل الفعل مجازا في التسبب
العادي ثم ذكر المصنف ان هاهنا دليلا من قبل الثاني لو قيل انه
لكان موثرا وذلك انه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن
حقيقة او الرحمن مطلقا حتى ما اطلاقه لغير الله وقولهم رحمن اليمامة
تعنت ... وكذا النحو عسى وحبذا من الافعال التي لم تستعمل
لزمان معين فان نسبة المجاز شرعا او عرفا قلت المراد
العدم في المجاز وقد ثبت واعلم انهم قد اختلفوا في كون انبت الربيع
البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في
اللفظ او في المعنى والا لكان كذبا والتاويل في اللفظ اما في لا انبات
او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل في

وان اختلفت جهة الالزام

في الاشتباه م

ذهوم

لغة قد يكون م

في المعنى وهو انه اورد لتصور مستقل الذهن منه الى اثبات
الله تعالى فيه فيتصرف فيه وهو قول الامام فخر الدين ره ان المجاز عقلي
لا لغوي والثاني ان التاويل في انبت وهو للتسبب العادي
وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث
ان التاويل في الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند
اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم صبحنا الخزرجية
مرهفات حيث جعلوا المرهفات شرابا وهو قول صاحب
المفتاح انه من الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل
في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء معنى
وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فلما استعملت لملابسة
الظرفية او كونها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله
وهذا مختار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها
فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم قال حسبنا اذا دار
اول اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح
فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك بينهما
فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد
الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك منها انه
مخل بالتفاهم عند خفاء القرائن بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه
ودونها على الحقيقة ومنها انه يودي الى مستبعد من ضداد

ان م

في القرينة

نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض
يفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد
او وجوبه وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب
معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوايد
المجاز منها انه اغلب من المشترك بالاستقراء والمظنون
لحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون ابلغ فان قوله
اشتعل الرأس شيبا ابلغ من قولك شبت ومنها انه قد يكون
ادخل اما للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة في المجاز واما للمقام لرفع
شان او تعظيم او اهانة لتضمنه الحال ومنها انه يتوصل به
الى انواع البديع كالسجع كحمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة
كقول الحجاج للاشهب ادهم ولو قلت قيدا لفات المقابلة
مثل كالحاج تلى في هواها الحب في حقي ولو قلت ازداد هواي لم
يكن طباق المجانسة مثل سبع سباع ولو قلت سبحان لم يكن
الروي مثل عارضنا اصلا فقلنا الربرب حتى بدى الاقحوان الاشنب
ولو قال سنمن الاسنان لم يصح هذا وقد عورض ترجيح المجاز
بالنوع عن ترجيح الاشتراك بنوع مثلهما فوايد الاشتراك لا توجد
في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك حذو النعل بالنعل
الاول فوايد الاشتراك منها اطراد فلا يضطرب والمجاز
فقد لا يطرد ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما

فيكثر

[margin: خ في الاشتراك — خ قوله — صح المطابقة — الاصل جمع اصيل والربرب بقر الوحش]

ويكثر الفائدة المطلوبة في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن
مفاسد المجاز منها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان
والمجاز يحتاج فيه الوضعان والعلاقة ولا اقل مقدمات اكثر وقوعا و
منها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى مستقل بالوضع
له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن
مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة
وهي الظاهر ومنها انه مستغن عن الغلط عند عدم
القرينة والمجاز محوج الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله
على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة والترجيح معنا لان ما
ذكرتم من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في الاشتراك
وقد وجد فان ما ذكرتم من كونه ابلغ الى غير ذلك من الامور يوجد مما
اشترك فيه المجاز والمشترك بل لا شك ان المشترك ايضا قد يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال او وجيزا كالعين والجاسوس
وادخل للطبع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد
يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام ويكثر المعنى بحمله
على الامرين ومن في قوله من انه ابلغ ابتدائية لا بيانية والا لم
يتناول غير كونه ابلغ ويقصر عن المقصود ولعله قوله فيشترك
فيها ولولاه لوجب فيشترك فيه ثم ذكر المصنف ان ابي هو لا الاغلب
لا يقال نفع ما ذكرتم من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذكر كله انما يعتبر لانه حفظه الغلبة والاعم بالمظنون الحق الى في الاشتراك

[margin: خ ظاهر — خ فيها — خ التوصيل — خ بكثرة]

بالمظنة مع تحقق المئنة وتحقق المائنة لا يضر عدم المظنة فالراجح

اذا هو المجاز كما اختاره اولا **قال** مسئلة الشرعية **اقول**

الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر واثبت المعتزلة

الحقيقة الدينية ايضا وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او

كليهما وزعموا ان اسما الذوات كالمومن والكافر والايمان و

الكفر كذلك دون اسما الافعال كالصلوة والزكوه والمصلى

والمزكى ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت

في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة

فتكون منقولات او لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتداه

او استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير

وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني

الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم

الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية

لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة

للمعنى اللغوي والشرعي نعلم انها تحمل ولها في استعمال اهل

الشرع تحمل على الشرعي بلا خلاف ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول

سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبته الى المعتزلة وغيرهم

ونسبته الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما لنا القطع بان

الصلوه اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيات وان الصلوة الظاهر انه للركعات بالاجماع

والركوه

والزكوه والصيام والحج كذلك اي هي لمعانيها الشرعية فالزكوه للاداء

مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص

وانها سابقة منها الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد

ان كانت في اللغة الصلوه للدعاء والزكوه للنماء والصيام للامساك

مطلقا والحج للقصد مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله

لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول

قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادة

معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا

نقل شرعا وكان الصلوه اي الدعا المقبول شرعا ما اقترن

بالركعات لا ان الصلوه اسم للركعات وهذا مردود بانها لو

كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلاة مثلا اما الدعاء ومنه

قوله عليه السلام من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل

اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي في

الحلبة لاتباعه السابق للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا

او متبعا واللازم باطل كالاخرس والمنفرد الثاني قولهم لا يلزم

من استعمالها في معانيها ان تكون حقايق شرعية بل هي مجازات

وهذا ايضا مردود فاولا بانه ان اريد بكون اللفظ مجازا ان الشارع

استعمله في معناه لمناسبته للمعنى اللغوي اصطلاحا لم يعهد

من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذاك معنى الحقيقة

اهل

الشرعية فثبت المدعى وان اريد به ان اهل اللغة لم يستعملوها في هذه
المعاني والشارع يتبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها معان
حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في
المعنى فرع معرفته وثانيا بان هذه المعاني تفهم من هذه
الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بقرينة وانت بعد خبرتك بمحل النزاع لا تحتاج
الى التصريح بما في كلامه من نظر الفاضل ومتابعوه قالوا اولا
لو كان الامر كذلك اي نقلها الشارع الى معانيها اللغوية لفهمها
المكلف لانه مكلف بما تتضمنه والفهم شرط التكليف ولو
فهمها اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم
شرط التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا
والا لما وقع الخلاف فيه او بالآحاد وانه لا يفيد العلم واعترضوا العلامة
بعضي في شرحه بالتواتر الجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم
بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من
الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل
ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة وقالوا
ثانيا لو كانت اي لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
واللازم باطل اما الاولى فلان اختصاص الالفاظ باللغات انما

هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا يكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقال
تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا الجواب لانم انها لا يكون عربية
وقد وضعها الشارع لها مجازات شرعية مجازات لغوية لكن
المجازات الحادثة وان لم يصرح العرب بآحادها عربية باستقراء
كون العرب نوعها سلمنا لكن لانم ان القرآن كله عربي وانا انزلناه
الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة والقرآن يقع على السورة وعلى
الآية ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا تعارض
بان كل سورة وآية يصدق عليها انه بعض القرآن للنزاع في انه
جزء الحكم المسماه بالقرآن واذا شاركه الجزء الكل في معناه صح
ان يقال هو كذا وهو بعض كذا كالاعشاب دون كالماء والعسل بخلاف ما
لم يشاركه فيه كالمائة والرغيف سلمنا انه غير عربية وان القرآن
عربي لكن لانم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربيا لان العربي
يقال ولو مجازا على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي
فان الاكثر اصلهما ويبدل الآخر بنسبة اليه المعتزلة قالوا اولا
الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا
مناسبة مصححة للتجوز قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان
العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام

فالعبادات هو الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة فذلك المذكور وهو العبادات واما
ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الاسلام لن يقبل
من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه
يقبل اجماعا وايضا قال الله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء
الجواب المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا نفى
احدهما واثبت الاخر فتغايرا فيبطل كون الايمان هو الاسلام
او نقول وقد ثبت ان الاسلام العبادات فيبطل كون الايمان
العبادات وهو على الاول معارضة للدليل المقدمة وعلى الثاني
للدليل المدعى والحل ان قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم
يقبل من مبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو اول المسـ
وقولكم لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرطه صدق
احدهما على الاخر لا الاتحاد مفهوما وهو حاصل من جهة ان الايمان
شرط صحة الاسلام قالوا ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق
لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة
فبينة واما بطلان اللازم فلانه يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى اما

الايمان ح

ق

الصغرى فلانه يدخل النار بدليل قوله تعالى في حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع
على انه يدخل النار وقد قال تعالى حكاية في معرض التصديق عرفا ربنا انك
من يدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزى الله
النبي والذين امنوا معه الجواب ان قوله والذين آمنوا معه صريح
في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزى غيرهم واما هم فبرآء عن قطع الطريق
وغيره من اسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس
عطفا على النبي بل استئنافا وهو مبتدأ ما بعده خبره والتقدير
والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم فلم يعلم انه لا يخزى كذلك قال
مسئلة المجاز واقع اقول المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني لنا ان الاسد للشجاع والحمار للبليد
وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات
لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما
يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز المخالف لو كان المجاز
واقعا للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة الجواب
انه لا يوجب امتناعه غايته انه استبعاد وهو لا يحصد
مع القطع بالوقوع نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد
قال وهو في القران اقول المجاز واقع في القران وانكره
الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شي والمراد مثله نفيه زيادة
الكاف في المنتهى قولهم ان الكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير

قال ح

المعنى ليس مثل مثله شيء فيتناقض لانه مثل مثله فهو طريق اثبات مثله

وقد يقال بان نفي المثل انما هو نفي المثل والا لزم التناقض فهو

تصريح بنفي التشبيه مستلزم لنفي الشريك ولانه طريق في اثبات

مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي من يشبه

لا يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وقوله واسال القرية والمراد اهل القرية

ففيه نقصان وقوله جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه على

السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس ففيه استعارة

وفي المنتهى قولهم القرية مجمع الناس من قولهم قريت الماء ومنه

القران غلط في المعنى والاشتقاق لان مجمع الناس غيرهم

ولام قريت يا ولام قرا والقران همزة وقولهم واسال القرية

حقيقة فانها تجيبك او ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف وقوله

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها

وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه اطلاق اسم الضد

والشبه وهو ليس المجاز في القران كثير وكذا واشتعل الراس

شيبا واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر الله ا الله

يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا نارا وغيرهما بلغت

في الكثرة حدا يفيد الجزم بوصوله ولا ينبغي التحمل في صور معدودة

ان امكن المخالفون قالوا اولا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق

نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا واذا ثبت انه

انه كذب فلا يقع في القران اجماعا الجواب لنا الصدق وهو للحقيقة

فانما يلزم كذب الاثبات لو كان هو ايضا للحقيقة قالوا ثانيا من

وجود المجاز في القران يلزم ان يكون البارئ تعالى متجوزا واللازم

باطل اما الملازمة فلان من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل

واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه تعالى اتفاقا

الجواب ان مثله من اطلاق الاسماء عليه تعالى يتوقف على

الاذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا لانه لا يصح لغة واللازم صحته

لغة قال مسئلة في القران اقول القران فيه الفاظ معربة وهو

مروي عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا ان المشكاة

هندية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية

وقول الاكثر لا نم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه

اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله وتلك الاصالة العجمية

لا تدفع الظهور ولا تقدح في الظواهر هذا وان اجماع اهل العربية

على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والتعريف يوضح ما ذكرناه

من وقوع المعرب فيه وجعل الاعلام من المعرب او مما فيه

النزاع محل المناقشة احتج المخالف اولا بما مر في نفي الاسماء

الشرعية من لزوم ان لا يكون القران عربيا والجواب الجواب

وثانيا بقوله تعالى ااعجمي وعربي نفي ان يكون القران متنوعا وهو

لازم لوجود المعرب فيه فينتفي الجواب لا نم انه نفي التنوع

بل المراد الكلام اعجمي ومخاطب عربي فلا يفهمه فيبطل غرض انزاله بدل
عليه سياق الآيه من ذكر كون القران عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا
ذلك وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه
لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم وهذه تفهم فلا تندرج في الانكار

قال شرط المشتق **اقول** اشترط في المشتق امورا احدها الصلة
له ذكر آخر فانه فرع فلو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره
لم يكن مشتقا ثانيها ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة
والفرعية لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان
حروف الزيادة مثل الاستفعال والاستباق لا عبرة بها ثالثها
الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب
والضارب فان الضارب ذات له الضرب واما دونها كالمقتل
مصدرا من القتل وربما زيد في الحد تغييرا ما اي في المعنى فخرج
المقتل مع القتل صرح به في المنتهى وحمل على تغيير اللفظ كما
في كلام غيره لا يستقيم ههنا اذ الاصالة والفرعية لا يتصور الا
بالمغايرة والا كان مترادفا ولذلك لم يجعله من ذكره قيدا في
الحد بل قال بعد تمامه ولا بد من تغيير وهو اما بحركة او حرف
بزيادة او نقصان والتركيب ثنائي وثلاثي ورباعي يرتقي الى خمسة
عشر وذكر امثلتها فجعل ذكره تمهيدا للتقسيم لا قيدا اذا علم
ان الاشتقاق يعرف فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب

وضارب وسمي الاصغر او بدونه كجذب وجبذ وسمي الصغير او
كثلم وثلب وسمي الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقته في المعنى
وفي الآخرين مناسبته فينبغي ان يكون مراده بحروفه الاصول مع
على ترتيبها وايضا فاعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار
العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما يقال
هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا
على معنى يناسب معناه وانت تعلم كيفية اخذ الحدين من حد المصنف
المشتق باعتبار هذا والمشتق قد يطرد كاسم الفاعل
والصفات المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة
وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك ونحوه
ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه
داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له اليها فهذا
يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح لذلك للتسمية
مرجح لها من بين الاسماء من غير دخول في التسمية والمراد ذات
مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها
فلا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه او لوجوده فيه

قال اشتراط بقاء المشتق **اقول** المشتق عند وجود معنى المشتق منه
كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم

يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب
لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب بل اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها
مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما
يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وبعد بيان كلامه لمن اشترط بقاء المعنى
في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب اصحها اشتراطه وثانيها
نفيه وثالثها انه لو كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا وكانه
ميل المصنف الى الوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب
عنها فالمشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد
الانقضاء لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم
النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح
الملزوم صح اللازم الجواب لا نم ان نفيه في الحال يستلزم
نفيه فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت والمنفي في نفيه
في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقا والثبوت
في الحال اخص من الثبوت ولا شك ان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وقد يجاب عنه بان المراد النفي المقيد بحال
لا نفي المقيد بحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة ولا ينافي
الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا و
الجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه لغة منعناه او
عقلا فلا ينافي قالوا ثانيا لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما لم يفعل ولا يصح

ای صدق النفی فی الحال

اتفاقا بان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال فيقيد كونه
في الحال لا ان يعتبر في المصحح فينتفي الصحة باعتبار ما قبل الانقضاء
وهو خلاف المفروض او يلغى فيبقى الثبوت في الجملة فيتحقق الصحة
باعتبار ما بعده لتحققه الجواب لا نم انه لو لم يعتبر فيه كونه
في الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا
القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال
والماضي وهو كونه ثبت له الضرب والمشاجرة في دلالة ثبت له الضرب
على الماضي خاصة بعد ظهور المراد منه لا يحسن النافون لاشتراطه
قالوا اولا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق
اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا
حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب انه مجاز بدليل اجماعهم
على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا
قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح
مومن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه باطل
للاجماع على ان المومن لا يخرج عن كونه مومنا بنومه وغفلته
ويجري عليه احكام المومنين وهو نائم او غافل الجواب
انه مجاز لامتناع كافر للمومن باعتبار كفر تقدم والا لكان
كافرا مومنا معا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا
حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر

واشال ذلك مما لا يحصى ويفيد لـ[illegible] الظن وهو قوي قالوا لو اشترط بقا المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا بحصول الحروف وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين فقبل حصول آخرها لم يتحقق وبعده قد انقضت والجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة في مثل ذلك والا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آنية بل زمانية تنقضي اجزاؤه اولا فاولا وبهذا صرح في المنتهى وقد يقال مراده بفعل الحال الصريح وهو مخبر ومتكلم فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا اقرب الى لفظه ههنا والجواب الحق ان المعتبر المباشر العرفية ويقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة والمراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخلل بينها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه فلنا ذلك لكن لا يلزم من عدم اشتراط البقا فيما تعذر عدم الاشتراط وهو معنى قولنا وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك اي يجب ان لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط فيه البقا والا لم يشترط وهذا رجوع الى القول الثالث بتخصيص الدعوى

قال مسئلة لا يشتق **اقول** لا يشتق اسم الفاعل للشي باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم لله تعالى لا باعتبار باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم لنا الاستقرا لم يفد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب الجواب لا نم انه الاثر بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بفاعلهما قالوا قد اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ لو كان غيره لكان هو التاثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تاثير ولا اثر وان حدث احتاج الى تاثير آخر ولزم التسلسل الجواب اما اولا فبانه غير محل النزاع لان محل النزاع هو فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم لا بغيره ولما ثانيا فبان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها له او الى ذات القدرة فهو خلقه فالخلق تعلق الذات تعلقت قدرته وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها يشتق له فيتم ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام لا بما لا يعني به كونها صفة حقيقية بل سائر الاضافات قائمة بمحالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمخلوق فانه يدل على انه ليس امرا حقيقيا مغايرا وكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة

قال مسئلة الاسود **اقول** الاسود وغيره من المشتقات انما يدل على

انتفى

اشتراط

التحقق

يتخللها

لكونه

اذا

العالم

بنفسه والبعض بذاك البعض والمجموع بعد ما بنفسه

ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوص الذات من كونه جسما
او غيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة جديدة
وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان
كقولنا الانسان حيوان فانه لا يعد مفيدا وان صح الحمل

قال مسئلة لا يثبت اللغة بالقياس **اقول** قد اختلف في جواز اثبات اللغة بالقياس
فجوزه القاضي ابو بكر وابن سريج وبعض الفقهاء والاصح منعه
ولا بد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على
محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل
والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول
انما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم لحاقا له بغيره مسمى
بذلك الاسم لمعنى يدور التسمية به معه وجودا وعدما فيرى انه
ملزوم التسمية فانما وجد اوجب التسمية به كتسمية النبيذ
خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما
الذي دار معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا
بل عصيرا واذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم يسم به بل
خلا وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ بالخفية واللائط
زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شي من هذه الصور
نقل او استقراء فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال
مطابقا ولا يضر فان المثال يراد للتفهيم لا للتحقيق **لنا** ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل

يمين

وهو غير جائز اما الاول فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل
باعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل
والاخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها يتبع على
الاحتمال واما الثانية فلانه يحتمل احتمال وضع اللفظ للمعنى
لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ
بغير قياس اذا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق قالوا اولا
دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه المعتبر كالدوران
يفيد ظن العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب بانه
دار ايضا مع المحل لكونه ماء العنب ومال الحي ووطئا في
القبل فدل على انه معتبر لما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم
قالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فيثبت لغة اذ المعنى الموجب
للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره
بالدوران الجواب لا نم ان المعنى واحد اذ المعنى الشرعي
بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته او ذلك مع الاجماع ولم يتحقق
ههنا فان قيل فلم اوجبتم القطع على النباش والحد
على النبيذ فليس ذلك اما للثبوت بتعميم السرقة والخمر
بالنقل واما القياس بهما على السارق والخمر قياسا شرعيا
في الحكم لا لانه يسمى سارقا وخمرا بالقياس في اللغة

مسئلة الحروف قد سمعت قول النحاة

اتفاقا

ايضاح

في م

الحرف لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال فلا بد من تقرير
المراد اولا والاشكال ثانيا وحله ثالثا اما تقريره فهو
ان معناه ان كون والى مشروط في وضعها دالة على
معناها الافرادي وهو الابتدا والانتها ذكر متعلقها
من دار او سوق او غيرهما مما يتصل عليه الحرف فمنه
الابتدا واليه الانتها وبالاسم كالابتداء والانتهاء
والفعل كابتدا وانتهى غير مشروط فيه ذلك واما
الاشكال فهو ان كذو واولو واولات وقيد وقيس
وقاب واى وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام
وخلف وورا مما لا يخفى كذلك اذ لم يجوز الواضع استعمالها
الا بمتعلقاتها وكان يجب كونها حروفا وانها اسما
واما الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا كذلك
لامر ما عرض فغير مشروط في وضعها دالة ذلك
لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد
ذلك لكن وضعه له لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف
باسما الاجناس في كزيد ذو مال وذو فرس فوضعه
لتوصل به الى ذلك هو الذي اقتضى ذكر المضاف اليه
لا انه لو ذكر دونه لم يدل على معناه نعم لم يحصل الغرض
من وضعه فالفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع ... فهم المعنى ظاهر

اشارة الى ...

وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد ذلك
لكن وضعه له ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف
اليه وكذلك باقي الالفاظ ... في المنتهى واشكل
منه كعلى وعن والكاف في الاسمية اذ معناها اسما
وحروفا واحد والجواب انه يجب رده الى ذلك
وان لم يتم هذا التقرير فيه اخر الكتاب ... ما علم
من لغتهم فيهما ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل و
التحكم فان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم اولا
مقدمة وهي ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور
مخصوصة كما في وضع المشتقات والمبهمات فان
الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به
مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال كل
ضارب ومضروب من غير التعرض لخصوصهما وكذلك
اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص وانا لكل متكلم
والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذا كوضع رجل
فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار
المعنى العام للخصوصيات التي تحته حتى اذا استعمل
رجل في زيد لخصوصه كان مجازا واذا اريد به العام
المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه

اي بابي الاسم والحرف

وهو ان الاسم دال على معنى في نفسه
والحرف دال على معنى في غيره
... اطلق على مثلا واريد
به علو كان اسما واذا
اريد نسبة الشيء الى علو
كان حرفا وكذا عن
والكاف

لمن ...

اذا اريد بها الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم
اصلا فلا يقال هذا المراد ولا صحا لشا راليه ولا انا
ويراد به متكلم ما واذ قد عرفت ذلك فنقول الحرف
وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة
لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذي للبصرة يتعين
بالبصرة والانتهاء الذي للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر
متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف
لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالمنسوب اليه
فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء
والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة كذو
وفوق وعلى وعن والكاف اذا اريد به علو وتجاوز وتشبيه
مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء باب الواو اولها الواو
العاطفة لجمع بين امرين في ثبوت كضرب زيد واكرم عمرو
او في حكم كضرب زيد وعمرو او في ذات كضرب واكرم
زيد ولا تجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية
ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تاخر ما دخلت عليه
وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في
الوجوه لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ولا لازم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب

لها

هو م

هو

التعرض

وصا

٤٥

تنبيه عن

وقيل انه للترتيب فقوله لا للترتيب تنبيه عن الخلاف وقوله ولا معية
لئلا يتوهم انه ينفي الترتيب لاشتراط المعية لنا النقل عن
ائمة اللغة انها كذلك نقل ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكره
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه واستدل عليه
بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض
قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الآية الاخرى
وهو قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اذ القصة
واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها ان لا يصح
تقاتل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه
الاضافة المقتضية للمعية ترتيب وانه صحيح بالاتفاق ومنها
ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا لاستفادة البعدية
من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو قبله تناقضا وهو مجيئه بعده
للواو وقبله لقبله واللازم منتف بالاتفاق والجواب
غايته ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونه
حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول
لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكر في انه
للترتيب دل عليه ولا يخفى عليك ان هذه معارضة لا تنفي صحة
الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب
الترجيح وانه لا يتم كما ترى قالوا اولا قال الله اركعوا واسجدوا فيفهم منه

اشتراطا للمعية

في الحكم المطلق

يدل

اي دليل القائلين بالترتيب

فيفهم

ان السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الامران الجواب انا لا نم
ان الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من
موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم
الدليل مطلقا فانه قالوا انا لما نزل قوله ان الصفا والمروة
من شعائر الله قالوا بم نبدا قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به فصرح
بوجوب الابتدا بما بدا الله به ولفهم منه ترتيب الوجوب
على ابتدا الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك الجواب
انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدوا
بما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الاية
ولم يشكوا فيه فلم يسالوا فلم يحتاجوا الى قوله ابدوا فلما
سالوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا ثانيا خطب
اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله
ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق
ولما كان للرد والطعن وجه الجواب لا نم عدم الفرق
اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله
فرد عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو افرد
ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيهما لان معصية كل واحد منهما بالطاعة الاخرى معصية لهما

ولانهما تطابقا في الاوامر طردا فالواو ابعا لو قال قايل لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحده
ولو قال انت طالق ثلثا وقعت الثلث وما ذلك الا ان فائده
العباره الاولى الترتيب فتبين بالطلقه الاولى فلا يبقى المحل
قابلا للثانيه والثالثه ولا ترتيب في العباره الثانيه فيلحقها
الثلث دفعه ولولا ان الواو للترتيب لما كان بينهما فرق
الجواب منع وقوع الواحده في العباره الاولى بل يقع الثلث
وهو الصحيح عن مالك عند المصنف فان قيل نقله
عن مالك ونظاهر انها مثل ثم وبالاتفاق على ان ثم للترتيب
وانه لا يقع بها الا واحده قلنا انما قال ذلك في المدخول
بها ولا نعني به ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فيقع
الثلث ولا ينوى في التاكيد تنويه اي لا يوكل الى نيته
اذا قال اردت التاكيد اراده ان لا يقع الا واحده لان
التاكيد نوى بغير الواو غالبا والواو ظاهر في العدد التعدد
ومثله لا يعتبر فيه النيه قال ابتدا الوضع اقول
شرع من شان اقسام الموضوعات اللغويه فشرع في بيان
ابتدا وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الضيمري واهل
التكسير وبعض المعتزله ان بين اللفظ والمعنى مناسبه
ذاتيه والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى

حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال

لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان

والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة

ذاتيه لما كان كذلك وتقريره انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال

على الشيء لنقيضه او ضده دل عليه دون هذا المدلول اذ

هما فعليهما دما بالذات لا يتخلف ولا يختلف قالوا لو تساوت

الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يختص الالفاظ بالمعاني والا

لزم الاختصاص بدون مخصص وكلاهما محال الجواب يختار

التخصيص ولا نم انه دون مخصص الا المخصص لا ينحصر في

المناسبة وارادة الواضع المختار تصلح مخصصا من غير

انضمام داعية اليها في الله بتخصيص الحروف بوقته ومن الناس

كتخصيص الاعلام بالاشخاص واعلم ان المخالف لعله يدعي

ما يدعيه الاستقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين

اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري **قال** مسئلة

قال الاشعري **اقول** الناس ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع

هو الله او الخلق او بالتوزيع ثم اما ان يجزم باحد الثلاثة اولا

فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشيخ ابو

الحسن الاشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تع وعلمها

بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسماعها لواحد او جماعة

دون التخصيص / او التخصيص

التوزيع

او مخلوق علم ضروری بها وقالت البهشمية وهم اصحاب ابی هاشم
وضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة
والتكرار كما فى الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ
مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقال الاستاذ
ابو اسحق القدر المحتاج اليه فى التعريف يحصل بالتوقيف من
قبل الله وغيره محتمل للامرين وقال القاضى ابو بكر الجميع
ممكن عقلا وشىء من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب
الوقف وهذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع فى الظهور لا
فى القطع فالظاهر قول الاشعرى لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو ظاهر فى انه الواضع دون
البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان
التكلم هو الغرض يعسر بدونها ولانها اسماء فى اللغة و
التخصيص اصطلاح طرأ والمخالف سفصل عن هذه

الاسفرائنى

التوقف

قوله تعالى

ثلاثة بان دليلها سار فى التعليم وبان فى الاسماء اما فى التعلم
فذكروا انا وبين احدهما ان المراد به الالهام بان يضع كو علمناه
صنعة لبوس لكم وثانيهما علمه ما سبق وضعه من خلق آخر
الجواب انه خلاف الظاهر المتبادر من تعليم الاسماء
تعريف وضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق واما في
الاسما فقالوا المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير

والاختلاف

[illegible]

للاسما اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسما الا اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء الجواب ان التعليم للاسما والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على ان التعليم للاسما قوله انبئوني باسما هؤلا فلما انبأهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسما لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو واذ بدايع الصنع في غيره اكثر الجواب التوقيف عليها بعد الوضع واقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة اية سوا فلا يدل كونه اية على ثبوت احدهما دون الاخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور وهو والالزم اي فيصح ما قلنا والا لزم الجواب انه تعالى علمها ادم كما دلت عليه الاية واذا كان ادم هو الذي علمها لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد اجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون بخلق الاصوات او بخلق علم ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف المعتاد فلو لم تقطع بعدمه فلا اقل من مخالفة للظاهر مخالفة قوية بحيث لا تنشأ

فيكون المراد اللفظ اكثر من الاختلاف فيصير السنة ومن اياته توقيف لغاتكم المختلفة اي تعليمها

الدور

بانه لو لم تكن العدد المحتاج اليه فى الاصطلاح بالتوقيف لزم
الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفته فلكن القدر و
المفروض انه تعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق
الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور وفيه على اصطلاح
سابق تقريره لكون الدور دور تقدم لا دور معيه والمراد كون
الاصطلاح موصوفا بالسبق الا انه محتاج الى اصطلاح
اخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان اللازم هو التسلسل لا
الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف
بالترديد والقرائن كالاطفال قال طريق معرفتها اقول
قد فرغ من حد اللغات واقسامها وابتداء وضعها فشرع
تبيين طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين
من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل يستعمل انه متواتر
يفيد القطع وآحاد يفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل
التشكيك كالارض والسما والحر والبرد مما يعلم وضعها لما
يستعمل فيه قطعا وقسم يقبله كاللغات الغريبة فالطريق
فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفى غيره الآحاد وفى عبارته
اشاره الى دفع ما شكك به بعضهم فقال اكثر الالفاظ دوران
على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف اسريانى هو ام عربى
مشتق ومم او موضوع ولم مما ظنك بغيره وايضا الرواة معدودون

والمراد كون
الاصطلاح موصوفا بالسبق
هذا رد على الاصفهانى
حيث يقول لو كان الجميع
اصطلاحيا لاحتيج فى تعليمه
الى اصطلاح آخر سابق
عليه وذكر الاصطلاح
يعرف باصطلاح آخر ولا بد
ان ينتهى الى ما لا ضرورة
تناهى الاصطلاحات فيلزم
الدور وهذا مردود وذلك
لانا نفرض الكلام فى الاصطلاح
المبتدا به الذى ليس قبله
اصطلاح آخر وح لا يصح
ما قاله ثم لو فرض جواز اصطلاح
اخر قبله كان اللازم هو
التسلسل لا الدور وقوله
ضرورة تناهى الاصطلاحات
ممنوع ان يكون ابطالا
للتسلسل اللازم لا اثباتا
للدور فايراده فى بيان اثبات
الدور ثم ابطال الدور يكون

فلزم

كالخليل وكالاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم
وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز
ووجه الدفع ان القدح في القسم الاول سفسطة لا يستحق
الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم
ان النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما
يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وانه لاخراج ما
لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم وهذا الاخير من القسمين
اذ لا يراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا بالدلالة من غير مدخل
للعقل فيه اذ صدق المخبر لا بد منه وانه عقلي قال الاحكام
اقول قد يستوفى مسائل هذا العلم من اللغات وها هي
مباديه من الاحكام والكلام في الحاكم ويلحق الحكم والمحكوم
فيه والمحكوم عليه اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل
(والمحكوم عليه والمحكوم فيه خ)
ولا نعني به ان العقل لا حكم له في شيء اصلا بل انه لا حكم بان الفعل
حسن او قبيح في حكم الله وان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة
امور اضافية لا ذاتية الاول ملاوفقة الغرض ومخالفته وليس
ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع
بالثناء على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف بالامر
والزمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس
ذاتيا لما ذكرناه آنفا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا

التفسير

وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول
لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين
الاخرين حسن اما بالثالث فقط واما بالثاني فبعد ورود
الشرع لا قبله سواء فعله قبل الشرع وبعده وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق المضر
وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات
فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال
مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن
حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل
الحسن او القبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته وقال
قوم يحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجبه
في القبح فقط والحسن يكفي فيه عدم موجبية القبح وقال
(موجبه خ)
الجبائية يحصل بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية
بل وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتأديب او للتعذيب
(بوجوه خ)
لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل
واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل اما الملازمة
فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء وانه محال واما بطلان

عنه

اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة
نبي من ظالم او انقاذ بري ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل
والضرب وغيرهما من الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى
ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم
باطل بيان الملازمة انه اذا قال غدا فهذا خبر لا يخلو عن الصدق
والكذب واياما كان يجمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة
عن وقوع متعلقه وهو الكذب في الغد فيجمع فيه صفتا الحسن
والقبح الذاتيان وانهما متناقضان واما الكذب فلانه عبارة
عن انتفاء متعلقه وهو ترك الكذب فيلزم المحال بعينه قال
استدل اقول دليل لاصحابنا لتضعيفهما استدل
لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض واللا
باطل اما الاولى فلان حسن الفعل مثلا امر زائد على
مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم لانه
نعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا
وجوديا لان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا
لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس
بحسن وانه باطل بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه
انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا يخرج عن النفي
والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا يكون

لا كذبين م

فهو

يكون له صفة الا مقدار موهومة وكيف يكون صفة حقيقية
ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه
سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان فقد ثبت
انه زائد وجودي فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول
الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام
الحسن بالفعل لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى يقوم
بغيره والفعل ايضا معنى وهو ظ فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واما الثانية فلانه يلزم قيام اوصاف الحكم لمحل الفعل لا له
لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر
تبعا له وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وكحقيقة
في الكلام بولسم فيلزم قيامه به اي قيام الحسن بالفعل
او قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين اولا النقض
باجراء الدليل في الممكن الثابت للفعل فيلزم ان لا يكون الامكان
ذاتيا فلا يكون الفعل في نفسه ممكنا ثانيهما ان لا استدلال
بصورة النفي وكونه سلبا على وجود المنفي دور اذ ليس
كل منفي موجودا بل قد يكون ثبوتا كاللا امتناع فان
المنفي فيه ثبوت الامتناع لغيره فمعناه كون الشيء لا ممتنع
لا ما ليس امتناعا والثبوت للغراع من الوجود لان
المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه كو الممتنع معدوم

وايضا قد يكون المنفي منقسما الى وجود وعدم كالمعلوم فان المعلوم يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتا او منقسما على التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين واذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجوديا اذا ثبت ان السلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشي على نفسه و استدل بان فعل العبد غير مختار اى ما اختير بل فعل لغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان الحسن والقبح تسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله واما عندنا فظاهر وانما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار بل اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح مع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل الصدور عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساويه الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي لا اختياري واعترض عليه من وجوه الاول انا نفرق ضرورة بين الافعال الاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالا

في مقابلة الضرورة فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل البارى تعالى فيلزم ان لا يكون مختارا وانه يعز الثالث يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف لغير المختار عندكم وان جوزتموه الرابع وهو التحقيق والبواقي الزامية انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وحينئذ قلنا يجب به الفعل اولا يجب فيكون اضطراريا اولا فيحتاج الاختيار الى مرجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول بان الضرورية وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني ان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به ولهذا التقرير وافٍ في الكلام قال وعند الجبائية اقول الادلة المذكورة لا تنهض على الجبائية لانه اذا كان بوجوه واعتبارات ادعى الاول لجواز الاختلاف والثاني لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لا يكون معه والرابع لان اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات فالحجة بما تنهض عليهم وعلى غيرهم وهو من العقل والنقل اما من العقل فوجهان الاول انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل في الفعل

بوجوه واعتبارات قد لا يكون معه اى زائدا او وجوديا بل امرا اعتباريا فلا يلزم قيام

الحواشي:

معلوم
جود
تدل
لثبت
التسلسل
الضرورية
بان
اى لا عندنا بل عندنا وجود الاختيار كاف فى التكليف
كونه
لث
الحنفى البلخى
اى طلب الشارع
عندنا العبد غير مختار فلا يكون الحسن والقبح عنده
اى اذا كان الحسن والقبح عنده

على امر زائد وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد

لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف
تعلقه ح واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان
الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل
حقيقته الا اذا جعلنا مطلوبا بايهما انه لو حسن
الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري مختارا في الحكم
واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال حينئذ
يكون غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان
الفعل فيه جهة الحسن راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول
يكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه
وانه ينفي الاختيار ورد بانه لا ان امتناع الفعل لقيام صارف
القبح لا ينفي الاختيار واما من السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولو كان للاحكام مدرك غير العقل لزم خلاف
ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرمة
ومما يستدل به ان التعذيب عندهم لا يمنع العفو فهو مستلزم
لاستلزام مذهبهم خلافه يحتمل ان يريد به استلزام حكم
العقل خلاف ما يقتضيه الآية والاقرب حمله على ان مذهبهم
في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك
الواجبات العقلية اشارة الى انه الزامي وانه لا يمتنع
ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة

قال والواجب حسن الصدق **اقول** للمعتزلة في اثبات حكم
العقل وجوه قالوا اولا حسن الصدق النافع وقبح الكذب دفع
الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير النظر
الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او
مفسدة ونحوها ولذلك اتفق العقلاء من غير اختلاف مع
اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم وقال به
من لا يتشرع فدل على انه ذاتي الجواب منع كونه
معلوما بالضرورة بل باحدها ذكر من الشرع او العرف
او غيرهما او منع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه بل باحد ما ذكر من التفسيرات الثلث قالوا ثانيا
لما استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع
النظر عن كل معتقد يصلح مرجحا للصدق آثر العقل الصدق
ولولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك الجواب ان
يقال لا نسلم الاستواء في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم
فاذا قدر تساويهما تقدير مستحيل فيمنع ايثار الصدق
على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد
ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يبادر
الذهن الى الجزم بايثار الصدق مع التقدير فيغلط ويظن
انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي

ولو سلم ذلك في الشاهد اي في حقنا فلا يلزم في الغائب اي
في حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله لا يقبح
منه تمكين العبد من المعصية وانه منا قبيح اذ كريم علي
السيد تمكين عبده من المعاصي اجماعا قالوا ثانيا لو
كان شرعيا لزم افحام الرسل ولا تفيد البعثة وبطلانه
ظاهر بيانه انه اذا قال انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله
ان يقول لا انظر حتى يجب علي النظر وانه لا يجب حتى انظر
او يقول لا انظر ويكون هذا القول حقا ولا سبيل للرسول
الى دفعه وهو معنى الافحام الجواب اما
اولا فبانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل
فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم مطلقا
وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا
تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل
مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فللمكلف
ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب ما لم انظر ولا انظر ما
لم يجب او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما
ثانيا فالحل وهو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان
النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وقد يعارض
بلا على الزاهد النظر وهو مع الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه

فقوله لا يجب حتى انظر او يثبت الشرع عندي صحيح فان الوجوب
عندنا ثابت بالشرع نظرنا او لم ننظر ثبت الشرع او لم يثبت
لان معنى الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور و
ليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه فهم التكليف وان
لم يصدق به قالوا رابعا لو كان ذلك اي لو تحقق كونه
شرعيا للزم محالان احدهما في فعل الله وهو ان لا يقبح منه
شيء فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهاره المعجزة على يد الكاذب
وفيه سد باب اثبات النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة
الكذب اليه قبل السمع ويلزم ان لا نجزم بصدقه اصلا
لانه حينئذ لا يمكن اثباته بالسمع لان صحة السمع فرع صدقه تعالى
اذ لو جاز كذبه لم نكن نصدقه للنبي والا على صدقه فينسد
باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه ثانيهما
في فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة
والولد والكفر وانواع الكفر من العالم بخلافه قبل
السمع وبطلانه ضروري الجواب عن الاول انا
امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا
عقليا وان كنا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات وقدرته شاملة
ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم
انتفاءه لجواز ان يمتنع لمدرك آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل

معنى اسفا بالمدلول وعن الثانى انه لو اريد بقبح السلث
التحريم الشرعى وهو المنع من قبل الله تعالى الذى هو المتنازع
فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد به معنى آخر فلا يضرنا لانه
اثبات لغير المتنازع فيه قال مسلمان اقول اذا ابطل
حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن
اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وسعد بن سلم حكم العقل
ابطلوا هاتين المسئلتين فاستدلوا بهم المسئلة الاولى شكر
المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم فى تركه على من لم يبلغه
دعوة نبى خلافا للمعتزلة لنا لو وجب لوجب لفائدة
واللازم باطل اما الاولى فلانه لولا الفائدة لكان عبثا
وهو قبيح فلا يجوز على الله تعالى واما الثانية فلان الفائدة
اما لله او للعبد والثانى اما فى الدنيا واما فى الآخرة والثلث
منتفية اما لله فلتعاليه عن الفائدة واما للعبد فى الدنيا
فلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه
مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا
يكون له فائدة دنيوية عاجلة واما للعبد فى الآخرة فلان امور الآخرة
من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه والذى ذهب اليه
المعتزلة من هذه الاقسام وفصلوا انه عن هذا الالزام
هو ان الفائدة للعبد فى الدنيا وهو الأمن من احتمال العقاب

وذلك بان احتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فانه اذا نشاء
ورأى ما عليه من النعم الجسام التى لا تحصى جنبا فجنبا علم انه
لا يمتنع كون المنعم بها قد اراد الشكر فلو لم يشكره لعاقبه
وقولهم هذا امر دون لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه
فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك
معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك
الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه
وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستهزاء وما مثله الا كمثل
فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم
العباد ذهبا ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق
يذكرها فى المحافل ويشكره عليها بتحريك انملته دائما
فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة
بالنسبة الى الملك وما يملك اكثر ما النعم الله به على العبد
بالنسبة الى الله وشكر العبد بفعله اقل قدرا فى جنب
الله تعالى من شكر الفقير للملك بتحريك اصبعه قال
الثانية هذه هى الثانية من مسألتى التنزل وهو انه لا حكم
لافعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال
الى ما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلثة
مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنهما والى غيرها وهو

ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب
ومباح ومحظور ومكروه لانه لو لم يشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعله حرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل
عليها ايضا فمباح اما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة
وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف
بالمحال وايضا من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية
الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل
تحريمها والعقوبة واوضح ما لو تصرف في ملك الغير بغير
اذنه الجواب ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ع
فانها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها
عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح
النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره
والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولو سلم فيعارض
بما في المنع من الضرر الناجز فيه عن النفس واجيب
عقلا وليس تحمل لدفع ضرر الخوف اولى من العكس واما المبيح
فنقول له ان اردت ان لا حكم بحرج في الفعل والترك
فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك فالمفروض انه لا
حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى عدم

عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض
وتمثيله آت في المحرم فانه لو خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة
تقتضي اباحته له ليحصل المقصود من خلقها والا كان عبثا
خاليا عن الحكمة وانه نقيض الجواب المعارضة بانه ملك
الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر
عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث واما الواقف
فنقول له ان اردت انك لو توقفت عن الحكم لتوقفه على
السمع فمسلم وان اردت به انك توقفت لتعارض الادلة لفساد
الادلة ببطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر لا
ثم لنا الضدين بلا واسطة فما الا حكم للعقل فيه لانه يحكم بان
احدهما قطعا ومن قبل المبيح الفرض ان لا حكم فيه بخصوصه
اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم
العام بالاباحة ومن قبل الواقف اريد ان ثمة حكما
باحدهما في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور
ولا ادري ايهما هو في الفعل المعين وهو غير ما اردت
فيه من الامرين **قال الحكم** اقول قد بين الحاكم وانه
هو الشرع فشرع في ابحاث الحكم وقد لزم مما بين ان
الحكم هو الحكم الشرعي فاخذ يتكلم في حده واقسامه و
مسائل تتعلق باقسامه فهذا حده فقيل هو خطاب

الله المتعلق بافعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير
للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه اذ لا حكم
الا لله والرسول والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب
الله اياها وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس
كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم
من احكامه كخواص النبي عليه السلام هكذا قيل فورد عليه
مثل والله خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد وليس بحكم
فبطل اطراده فزيد قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه
من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فقالوا
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لتندفع
النقض فان قوله والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء
ولا تخيير انما هو اخبار بحال له فورد عليه كون الشيء
دليلا وسببا وشرطا من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير
فانها تخرج من الحد مع انها من افراد المحدود فيبطل
عكسه فزيد عليه ما يعممه فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد
المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع
الشارع وحصل بجعله وعند ذلك يستقيم الحد لاطراده
وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه

(هامش: قوله — طرده خ — عليه — اي بفعل العبد — يعممه)

هذه الاحكام لا اقتضاء فيها فمنع خروجها عن الحد وبان
بمنع كونها من المحدود اما الاول فقيل انها لا تخرج بل خطاب
الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء
دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو
وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة
البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه
فقس والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير
اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الضمني واما الثاني فقيل انه ليس بحكم ونحن لا
نسمي هذه الامور احكاما وان سماها غيرنا به فلا مشاحة
في الاصطلاح واعلم ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب
عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية
وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين
من حيث هم مكلفون وقوله تعالى خلقكم وما تعملون لم يتعلق
به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره
قال وقيل الحكم **اقول** قال الآمدي الحكم خطاب الشارع
لفائدة شرعية مختص به يخرج خطابه بغيرها كالاخبار بالمحسوسات
والمعقولات وقال في المنتهى ان فسر الفائدة الشرعية
بمتعلق الحكم دور عليه اي في اللفظ والاول غاطرد الاخبار

(هامش: الله م)

(هامش: وان لم يفسر الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم بل فسر بالفائدة التي لا تعرف الا بالشرع ... عليه ولا بمحسوسه على ما تشعر ... كلامه به بطل طرده ... [illegible])

(هامش: دورا ولو سلم فلا دليل ... [illegible])

وهو ص لكن معاملا من الشابه

اي وفيه نظر لان معامله انما يكون ما
لم يستعم نظمه للافاكه واسفا الاستقامه
للافاكه وقد يكون با سفا آل استقامه اصلا
وقد يكون بوضوح الاستقامه مع عدم
الافاكه لان اسفا الاستقامة المعلل
بالافاكه حصل الامرين اما ما لا يستقيم
نظمه يحتمل فلا يكون ترا ما لجماعا
واما ما لا يستقام نظمه مع عدم الافاكه
ففيه الخلاف

بما لا يحصى من المغيبات فزيد تختص به اي لا تحصل الا بالاطلاع
علمه ولا دور لان حصول الشي غير تصوره وهذا حكم كل انشائي له
لبس له خارجي وكل علم ان له ان يفسرها بتحصيل ما حصولها
بالشرع دون ما هو حاصل ورد به الشرع ام لا لكنه يعلم بالشرع
وح يكون كما قال وهو مطرد ومنعكس لاعتبار علمه واما قوله
تختص به الى آخره فاعلم ان الخبر كما يستعمل له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت
في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فان كان
واقعا فصادق والا فكاذب ومثل يمكن ان يعلم وقوع متعلقه
بطريق غير ذلك الخبر كالحس واما الانشا كقوم فلا يدل على ان للنفسية
متعلقا واقعا فلا خارج له عن النفسي بل اعلامه انما يراد به
اعلام النفسي وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال
عليه توقيفا عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله كتب عليكم الصيام
ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشا والاخبار عن ايجاب سابق
مردد بين كونه حكما وعدمه قال فان كان طلبا اقول هذا اول
تقسيم الحكم والحكم اما طلب او غير طلب اما الطلب فانما يكون لفعل لانه
المقدور دون عدم الفعل وسيأتي والفعل اما كف واما غير كف
وعلى التقديرين لا بد ان ينهض الاتيان به سببا للثواب لانه طاعة
واما تركه في جميع وقته فقد ينهض سببا للعقاب وقد لا ينهض
فهذه اربعة اقسام فان كان طلبا لفعل غير كف ينهض تركه في جميع

وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب
فندب وان كان طلبا للكف عن الفعل فان انتهض ذلك الفعل سببا
للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهة
واما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة
والا فوضعي وههنا نكتة وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب
الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة
حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم كما في الازل
وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والتحريم كما فعل المصنف
وقدمه المصنف على فائدتين احدهما ان ما ذكرنا بناء على ان
الطلب دائما انما يتعلق بفعل ففي النهي الكف وفي غيره غيره واما من
يرى ان الترك نفي الفعل وهو ان لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله
غير كف لانه كان لاضراج التحريم معتقدا انه طلب فعل لكنه
كف ويقول في التحريم ان كان طلبا لنفي فعل الثانية ان الواجب
اذا كان وقته موسعا فتعلم انه لا ينتهض سببا للعقاب الا اذا
تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله في جميع الوقت لئلا يتوهم انه
قد يترك ولا عقاب فلا يكون سببا له على انه لو لم يذكره لم يخل التعريف
انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما وكون ان في

فعله
كما في الازل
يسمى
والتحريم من
والايجاب
والتحريم
اختها وبان
الوجوب
تركه
وقته

يسمى الكلام في الازل خطابا باطلاقا وهو مبني على تفسير الخطاب
فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا
هو الكلام الذي افهم لم يكن خطابا ويبتني عليه ان الكلام حكم
في الازل او يصير حكما في ما لا يزال فان قلت ما معنى سببيه
الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت
معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب لكذا لما لام العقل ولم يستقبح
في مجاري العادات واعلم بعد هذا كله انه يرد وجوب الكف
في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد العموم طردا
والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافه
فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث
يتعلق بالكف عنه الى آخره ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا
اليه **قال** الوجوب **اقول** الوجوب في اللغة الثبوت قال صلى الله
عليه اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وايضا السقوط قال تعالى وجبت
الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو حسن
يبطل بفعل غير كف يعصى بتركه في جميع الاوقات سببا للعقاب بل لو
هو الفعل المتعلق للوجوب وهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلبه
بحيث يعصى بتركه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم حد الحرام
فتأمل وحد متعلقها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود
لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد

اوعد بالعقاب على تركه ليتناول ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد الله صادق
فيستلزم العقاب على الترك فيعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب
على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه
يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضي ابو بكر ما يذم
شرعا تاركه بوجه ما والمراد بما يلزم شرعا نص الشارع او دليله
وحكمه لانه لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل من الواجبات
ما لا يذم تاركه كيف ما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو
الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت
وفعله في البعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم
يقم به غيره في ظنه وكذا المخير اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم
تاركه اذا ترك معه الآخر واما اذا قلنا هو احدهما مبهما كما يراه
المصنف فيذم تاركه باي وجه فرض فلا يكون لذكره كغيره وبهذا
القيد حافظ على عكسه فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود
اعني الموسع والكفاية لكنه اخل بطرده فدخل فيه ما ليس من
المحدود وهو صلوة النائم والناسي والمسافر فانه يذم تاركه
بتقدير انتفاء العذر فان قال القاضي لا نسلم ان هذه غير واجبة بل واجبة
ويسقط الوجوب فيها بالعذر قلنا ولا كذلك في الكفاية تعالى يذم
تاركه شرعا اي يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض
الآخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب

الساقط في الذم فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة وكذلك الموسع
وللقاضي ان يقول ترك احدنا الكفاية متحقق بين ان يترك غيره
فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد
تغير خارجي بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقريبي ولا يقع
في هذا الترك بحاله والمتغاير ان اذا اريد احدهما لم يرد الاخر
تقضا عليه اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما
مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان بالظن و
القطع فما ذكروه ان كان بقطعي ففرض كقراءة القران في الصلوة
الثابتة بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران وان ثبت بظني فهو
الواجب كتعيين الفاتحة الثابت بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وهو احاد وبنفي الفضيلة محتمل ظاهر بينة والنزاع لفظي **قال** ما له اداء

اقول ينقسم الحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه له اداء
وقضاء واعاده فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا كالزكوة تعيين
له الامام شهرا او ما وقع في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت
الذي قدر له اولا كصلوة الظهر فان وقتها الاول هو الظهر والثاني
اذا ذكرها بعد النسيان فلو اوقعها بعد في الثاني لم يكن اداء بل قضاء
وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل ليكون معناه فعل اولا ليخرج
الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع

في عبارات بعض المتاخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت
الاداء وهو المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء او اعادة المؤداة خارجه وفيها
وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا
تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره من
وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا او مع عدم التمكن
لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل هو ما
فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوب على المستدرك
والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض قضاء على
الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس قضاء على الثاني اذ لم
يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا في قوله فانه
بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرا الى عموم قوله فمن
شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه
وهو ينفي الوجوب قطعا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة
على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل والحاصل
ان الفعل لا يعدم عن وقته فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد
سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما ومن الاداء الاعادة لخلل او
لعذر **قال** مسئلة الواجب **اقول** هذه مسائل تتعلق بالواجب

هذه اولها وهو في الواجب على الكفاية كالجهاد مما يحصل
الغرض منه بفعل البعض وحكمه انه يجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض وقيل انما يجب على البعض لنا ان الجميع اذا
تركوه يأثمون وهو يعني الوجوب احتج المخالفون بوجوه
قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط
الجواب هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب
على الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما
في ذمة زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط
لا يوجب الاختلاف في المفروضية كالقتل للردة والقصاص
فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا ثانيا الامر
لواحد مبهم اتفاقا كو زاحم بعض منهم فان الذي يصح
ما يعاهو الابهام وقد علم العادة الجواب الفرق
بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الامر لواحد غير
معين قالوا ثالثا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة
الجواب ان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره
جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل
دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا بان فعل الطائفة
من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فرع الامر لواحد او ~~هذه~~ مسائل

الوجوب الامر لواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة
يسقط ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة
الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب
واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى
المكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه يسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال
اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور واياً فعلت فقد
اتيت بالواجب وان تركت الجميع ندمت لترك كل احدها من حيث
هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة
فوجب حمله عليه ولنا ايضا الاجماع على وجوب
تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق
واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير
يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبة
وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدهما
لامتنع التخيير لان التعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى بالآخر
كما والتخيير يوجب ان يجزي وهما لا يجتمعان واذا بطل القسمان
لم يبق الا ان يوجب احدها لا بعينه وهو المطلوب للمعتزلة
في نفي التخيير وجوه قالوا اولا غير المعين مجهول وكل
مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف

ضرورة وايضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين
وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير تكليف
بالمحال الجواب لا نم ان غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه
انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه
فلا فان قلت ندعي ان غير المعين من وجه مجهول من ذلك
الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب
غير معين قلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم
واحد من الثلثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية
شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق غير المعين عليه صحيح لذلك لا لانه
لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاع غير معين في الخارج
وفيه ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما
احدهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين
واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل
او كل الخبز وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب
وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وانهما متناقضان الجواب
اما اولا فالنقض بوجوب اعتاق واحد من الجنس وبتزويج الخاطب
فان جل الكلام يعطيه كما في الخصال الثلاثة ووجوه الحل ما هو الحق فيه
وذلك ان الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو كل من
المعينات لم يجب منه شيء لانه لم يوجب معينا وان كان يتادى به

لكان التخيير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما

بالواجب

61

به الواجب لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق عليه احدها
اذ المتعلق به الوجوب والتخيير يابى كون متعلق الوجوب والتخيير
واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين واوجب واحدا فان معناه
انهما فعلت حرم الاخر وايهما تركت وجب الاخر والتخيير بين
واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب
بعينه وغير واجب بعينه وثانيا بالنقض كما مر في الكفاية وان كان يسقط
التكليف ويسقط بفعل البعض فكذا ههنا اذ المقتضي فيهما واحد
وهو حصول المصلحة بمبهم الجواب اما اولا فبالفرق بان العصيان
ثمة عصيان من الجميع وههنا عصيان الماثم بترك البعض والخصم قد لا
يساعد في الماثم لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح في المنتهى
بذلك لامكن نقد بوطلاقه هكذا والماثم ههنا بترك البعض على
ان يكون لشيء منها فلا متعلق بالعصيان فيكون سندا لا منع ولو
وعدم تعلق الماثم بترك كل واحد لكفاية واما ثانيا فهو انا
على انا نعلم عن الظن الضروري لا توحد ههنا وهو ان ياثم واحد لا
بعينه غير معقول بخلاف الماثم بترك واحد من الثلثة فانه
معقول والجواب انه يعلمه حسب ما اوجبه فلما اوجب واحدا من
الثلثة غير معين وجب ان يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه
قالوا ثانيا وهو لمن قال الواجب هو ما يفعل علم الله انه يفعله
المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لانه ما يفعل

فهو الواجب عليه اتفاقا واياما فعله فقد اتى بالواجب اتفاقا
الجواب ما يفعله فهو الواجب لكونه احد الثلثة لا لخصوصيه
كونه اطعاما ولا كسوة ولا اعتاقا لانا نقطع بان الخلق فيه
سوا والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في
ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف

قال اقول هذه ثالثة مسائل الوجوب مسئلة الموسع
وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا اى زائدا على
الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور على ان جميع وقت لادائه ففي
اى جزء وقع فقد اوقعه في وقته وقال القاضي ومتابعوه
الواجب في كل جزء من الوقت هو اما الفعل فيه او ايقاع
العزم فيه على الفعل في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي
منه قدر ما يسع الفعل يتعين الفعل وقال قوم
وقته اوله فان اخره عنه فقضاء وقال بعض الحنفية
وقته آخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة
قبل وجوبها وقال الكرخي هذا اذا لم يبق على صفة
التكليف الى آخر الوقت بان يجن او يموت فلو كان اتفق
نعلم ان ما فعله كان واجبا لنا الامر تقيد بجميع الوقت
ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولتخصيصه باول
الوقت او آخره بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما تحكما باطلا

باطلا ولنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا فان كان آخر
الوقت كان المصلي في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا
يصح كما قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره
قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى
وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضي انه
ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة فانه لو اتى باحدهما
اجزا ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما ولو ثبت
الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما وايضا فلا نسلم ان الاثم
بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا
كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا
عند تذكره هو من احكام الايمان يثبت مع ثبوته سوا دخل
وقت الواجب او لم يدخل فلو فرض ترك واجب بعد عشرين
سنة لاثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب وقال الحنفية
لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب
وهو الفعل في الاول الجواب انه الملازمة ممنوعة وانما
يلزم لو كان الفعل اولا واجبا على التعيين وليس كذلك بل
التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة ومذهب الشافعية
لما علم دليله بالجواب عن دليل الحنفية لانه عكسه تركه اختصارا

قال من اخذ اقول هذه رابع مسائل الوقت وهي ان من
ادرك وقت الفعل وظن الموت في جزء منه واخر الفعل عنه
مع ظنه الموت عصى اتفاقا فان لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت
في وقته المقدر له شرعا اولا فقال الجمهور هو اداء الصدق حده
عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب
ظنه ما قبل ذلك الوقت وهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه
في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل
به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل
في وقته المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد
انقضاء الوقت قبل الوقت واخر فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء
اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد
الذي بان خطاؤه فكذا هنا هذا فيمن اخذ ظن الموت
وسلم واما عكسه وهو من لو ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق
انه لا يعصي لان التاخير جائز له ولا ياثم بالجائز ولا يقال شرط
الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال
وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق
الوجوب قال مسئله ما لا يتم اقول الاتفاق على ان الوجوب
اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان
ملكت النصاب فزك وهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب

اما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به
واجبا اولا ومختار المصنف ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان
مقدورا للمكلف يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة لكن الشارع
جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الاكثرون وغير
ما جعله الشارع شرطا للفعل ايضا واجب مما يلزم فعله
عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في الحرام او عادة
كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله ومثال الوجوب
في الشرط وغيره ما يشهد لفظه في المنتهى لكن غير اذا
ما في المثل مقدورا احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله
من الالات وكانه يرى ذلك مما هو قيد في الوجوب لنا
اما ان الشرط يجب فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه
يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي حقيقة
الشرطية واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب
الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والا ادى الى الامر كما
لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول
عما يلزمه وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكل ما تعلق
به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب
اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وايضا لو استلزم
وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب
غسل الوجه

ونفى ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى بتركه ومعلوم ان
تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما
يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس وايضا
لو لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك
الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا وايضا لو استلزم
لوجب نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق قالوا لو لم
يجب لصح الاصل بدونه ولا يصح لان المفروض الامتناع
دونه وايضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب اللازم واجبا
والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع الجواب عنهما ان
قولكم في الاول لا يصح الاصل بدونه والتوصل واجب ان
اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت
به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله
فان قال الاجماع على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب
الواجب واجب كحز الرقبة في القتل واسباب الحرام حرام وما
ذلك الا لانها وسيلة فالجواب لا نم الاجماع فان سلم فهو في
الاسباب خاصة لدليل خارجي لا لانها وسيلة فلا يدل على
وجوب التوصل مطلقا قال يجوز اقول هاهنا مسئلتان
مما يتعلق بالتحريم احدهما انه يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشياء
معينة ويكون معناه ان له ترك ايها شاء جمعا وبدلا ولشى

له ان يجمع بينهما

استلزم

منهما خلافا للمعتزلة وهي كمثل الواجب المخير اختلافا ودليلا
وشبهة وجوابا قال يستحيل اقول هل يجوز كون الشيء واحدا
حراما معا ولا بد قبل من تحرير محل النزاع فنقول اما الواحد
بالجنس فهل يجوز فيه ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله
وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح
لذاته فيصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام
في الواحد بالشخص وذلك اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان
اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبا حراما
معا فذلك مستحيل قطعا الا انه عند بعض من يجوز تكليف
المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى ان الوجوب يتضمن
جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث في الشيء الواحد
بالشخص يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة تجب لكونها صلوة وتحرم
لكونها غصبا فقال الجمهور تصح الصلوة وقال القاضي لا تصح
لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال احمد واكثر المتكلمين
والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص
ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر
بالخياطة والنهي عن المكان ولنا ايضا انه لو لم تكن صحيحة

اي وجوب السجود لله راجع الى قصد تعظيمه وحرمة السجود للشمس راجع الى قصد تعظيمها

وبسقط الطلب بها

في جهتي

لكان للمتعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع سوى اتحاد
واللازم باطل اذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوه
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر
وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما اللذين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا
حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال استدل اقول
ولبيان ضعفه ان استدل لو لم تصح لما ثبت صلوه مكروهة
ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما
يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لم يثبت
مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد الجواب ان الكون في
الحيز واحد في الصلوه وهو مامور به لانه جزء المامور به وفي الغصب
هو منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد المتعلقان فان كان
الصوم المكروه والصلوه المكروهة كذلك منع صحتهما والا
لم يفد اذ لا لزوم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا
يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي فيتحد
المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف وقال
القاضي وقد يسقط اجماعا لانهم لم يامروا المصلين في الدور
المغصوبة بقضاء صلواتهم الجواب منع الاجماع مع مخالفة
احمد وهو افقه بمعرفة الاجماع فلو كان الاجماع لعرفه فلم

فلم يخالفه ولا نعني ان مخالفته يمنع انعقاد الاجماع لجواز انعقاده
في عصر قبله او بعده قال وقال القاضي اقول قال القاضي والمتكلمون
في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلقا الامر والنهي وانه
محال اتفاقا بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون وهما
جزءا الصلوه فكذلك الحركة جزء الصلوه فيكون مامورا به ثم انه بعينه
هو السكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه والجواب
ان متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تعدد في
مثال الخياطة وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان
صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا الاتحاد
المتعلق واعتبار الجهتين يدفع الجواب بوجهين احدهما
ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم
المطلق بخلاف الصلوه والغصب لامكان كل بدون الآخر
والحاصل ان تخصيص الدعوى بما يمكن انفكاك الجهتين
فيه ثانيهما ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف
الى الذات غالبا ولا يعتبر الجهتان الا لدليل خاص شرعي
يوجب مخالفة الظاهر بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف
الى الوصف غالبا قال واما من توسط اقول هذا كله فيما
صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره واما ما لا يكون كذلك
كمن توسط ارضا مغصوبة فخط الاصولي بيان امتناع تعلق

الكون جزء هذه

يلزمه

اي النهي عن صوم يوم النحر وهو لا ينفك عن الصوم فالصوم لكون جزء المنهي عنه بخلاف الغصب والصلوة فان المنهي ههنا الغصب فقط وهو ينفك عن الصلوه

الامر والنهي معا بالخروج فانه تكليف محال وبيان خطأ ابي هاشم في قوله بتعلقهما معا بالخروج فاذا تعين الخروج للامر دون النهي لدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج كما هو شرط في الخروج من الورع وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بالفعل المامور به الذي لا نهي عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجاب الخروج وهو بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وقد علم انتفاء تعلق النهي به فانه قد نهض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر باعتبار احداهما كالفرع والنهي بالغصب كالصلوة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال المندوب اقول هاهنا مسئلتان يتعلقان بالمندوب اولهما ان المندوب هل هو مامور به المحققون على انه مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي لنا انه طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به ولنا ايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهو ظاهر في الاشتراك قالوا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المامور به تحققها وايضا لو كان مامورا به لما صح قوله عليه السلم لولا ان

ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك لانه ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب الجواب المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله لامرتهم اي امر ايجاب وكلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا قال المندوب اقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالالزام بما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الاستاد هو تكليف لان فعله لتحصيل الثواب شاق ورد بانه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم اخر وبالجملة فالمسئلة لفظية قال المكروه اقول هذه مسئلة قد تتعلق بالمكروه وفيها ثلثة ابحاث الاول انه منهي عنه على الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب مامور به الثاني انه ليس بتكليف خلافا للاستاد والكلام فيه ايضا كما في المندوب الثالث انه يطلق على معنيين احدهما غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا والثاني ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى مكروه وان لم ينه عنه لكثرة الفضيلة فيها كان في تركها حط مرتبة قال ويطلق اقول هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن اسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا

لام

او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا
او مساوي الطرفين او مرجوحا وعلى ما لا يستوي الامران
فيه سوا لم يستويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي
وعلى المشكوك فيه في الشرع او العقل بالاعتبارين وهو
لم يستوي الطرفين وعدم الامتناع يعني انه كما يقال المشكوك
فيه لما يستوي طرفاه في النفس يقال لما لا يمتنع في
النفس اي لا الجزم بعدمه كما يقال في التعليمات وان غلبت
على الظن بعدمه شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين
كذلك يقال هو جائز والمراد احدهما قال مسئلة الاباحة اقول
بانه مسائل الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة
فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك
ثابت قبل الشرع وبعده ولكن نسلم ان ذلك اباحة شرعية
بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال مسئلة
المباح اقول اختلف في المباح هل هو مامور به فنفاه
الجمهور خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب وهو يستلزم
ترجيح المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي
طرفيه فلا يكون مامورا به احتج الكعبي بان كل مباح
ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل
وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وهذا تم دليل فقوله وما

لا يتم الواجب الا به فهو واجب كانه جواب لسؤال وهو انه
ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته انه لا يحصل الا
به فاجاب بانه لا تضرنا فان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وبه يتم دليلنا والزم بان هذا الدليل والدعوى
في مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل
ينقسم الى واجب ومباح ولا شيء من المباح بواجب فاجاب
بان دليلنا قطعي فيجب تاويل الاجماع بذات الفعل من غير
نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع
كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون واجبا
حراما باعتبارين وقد اجيب عن دليل الكعبي بان الاول لا يتم انه
لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره
وهذا ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احدها لا بعينه
فما يفعل فهو واجب قطعا غاية ما في الباب انه واجب مخير لا
معين وايضا فهو لم يدع الا اصل الوجوب الثاني يلزمكم
ان تكون الصلوه حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب الحرام
وسبب الحرام حرام وهو ايضا ضعيف فان له ان يلتزمه
باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق انه لا مخلص
منه الا بمنع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضروراته العادية
والعقلية واجبا كما تقدم ثم قال مسئلة الاباحة تكليف

ولا يخفى بُعدُه إذ يحمل على أنه يتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقاد
إباحته **قال** المباح **أقول** ظن قوم أن المباح جنس للواجب
وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا أن
المباح لو كان جنساً للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب
التخيير لأنه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة
واللازم ظاهر البطلان قالوا المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة
المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو
أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك الجواب لا نسلم
أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه
أيضاً فيمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه **قال** ومنها خطاب الوضع
أقول الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف منها
الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً
لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنى له
وينقسم بحكم الاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة
والمعنوية كالإسكار للتحريم وكأسباب الملك والضمان والعقوبات
ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعله مثل الأسباب لاقترانها
بالشكر وإنما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعاً
وهو ينقسم إلى ما هو مانع للحكم ومانع للسبب أما المانع للحكم فهو ما
يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فإن كون

كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه
وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين
في الزكاة فإن حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من
فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به ومنها
الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم وحقيقته أن عدمه مستلزم
لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه
مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة
على التسليم فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو إباحة الانتفاع والسبب
كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب
لوجوب الصلاة **قال** وأما الصحة **أقول** لفظ الصحة والبطلان
يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات أخرى أما في العبادات
فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وإن وجب القضاء
كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطاً
للقضاء لا يقال القضاء لم يجب فكيف يسقط لأنا نقول
المعنى رفع وجوبه وهو مناقشة لفظية وأما في المعاملات
فترتب الأثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها في العبادات
به ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في ثمرتها لكان حسناً والبطلان
نقيضها فيهما والفساد يرادف البطلان وقالت الحنفية
الباطل من المعاملات هو الذي لا يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح

والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربا ولا كرها لوا اذا
طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لمنا
في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد نظن ان الصحة
والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر ذلك
اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او
مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء
وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل
فهو ككونه مؤديا للصلوة او تاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله
في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء
بل هو عقلي مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام
لعذر مع تمام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله
ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ
في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا
فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص
من دليل محرم ثم الرخصة قد تكون واجبة كاكل الميتة للمضطر
او مندوبة كالقصر في السفر او مباحة كالفطر في السفر وقال
المحكوم فيه اقول نوع من الكلام ابحاث الحكم يشرع في المحكوم
فيه وهو فعل المكلفين وفيه مسائل اولها شرط المطلوب
الامكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب

السابع

افعاله

خلافه

خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على
صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره
لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى
الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب
وهو يستدعي الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور و[قوعه]
واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف عليه فكذا
انتفى اسفي وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور
مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته
تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير
ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي
ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ونوضحه انا لو تصورنا
اربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فما تصورنا
اربعة ليس باربعة فالمتصور لنا اربعة ليس باربعة هذا خلف
فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين
فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة
الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا
نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا
وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم يستدعي
تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وتمامه ان المتصور

هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المعلوم نفيه
عن الضدين بعد تصور الضدين منفيا لا مثبتا فان
قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لان الحكم عليه
بالحكم الثبوتي بانه معدوم ومستحيل وثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل
لوجوه الاول انه يكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه
وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني
ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت ان ذلك
هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على
ما ليس بممتنع الثالث ان تصوره ذهنا لا يكفيكم
ولا يضرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع
يستدعي تصوره للخارج وبينا انه لا يتصور لانه
تصور الامر على خلاف حقيقته قال المخالف الخ
اقول المخالفين فهم جوزوا تكليف المحال وجهان
قالوا اولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان
العاصي مامور وممتنع منه الفعل وكذا لان الله قد علم انه
لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر
انه لا يؤمن في قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذا كل من علم بموته قبل تمكنه
من الفعل المامور به فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان
المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من
مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل
الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا
في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري
ومن هذين الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع
الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى نسب تكليف المحال
الى الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب وجهان
الاول ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من
المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما
فهو غير محل النزاع والثاني انه يبطل الجمع عليه فيكون
باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها
تكليف بالمستحيل لوجوب وقوع الفعل او عدمه لوجوب
تعلق العلم باحدهما واذا كان تعين وامتنع الاخر والاوليين
الاخرين واما الموت والنسخ والاضداد فلا يعم وكون كل
تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز
التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم

وكذا كل من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل

واما الاخبار والموت والنسخ

قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل بالايمان
وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه ان لا يصدقه
فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال لان تصديقه
في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له
ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب انهم لم
يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه
الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين و
اخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من
قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك وانما يحصل عن الاخبار
بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا
يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه
ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو
الابتلاء اذ لا يتاتى منهم لما ذكرنا ولذلك لو علموا لسقط
عنهم التكليف **قال** مسئلة حصول **اقول** لا شرط في التكليف
بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل
وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي
ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات
محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها
وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا

وهم يفعلون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا
للمناظر ولانه اذا ثبت فيه يثبت في الجميع لعدم القائل
بالفصل لاتحاد الماخذ والنظر اما في جوازه او وقوعه
اما الجواز فقطعي واما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا
مقامان اصحهما الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول
شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة
على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم
يجب الصلوة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا
الله اكبر قبل الهمزة ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك
وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة قالوا اولا
لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة
الامر واللازم منتف اتفاقا الجواب انه غير محل
النزاع اذ لا يريد انه مامور بها حال كفره بمعنى نصح
منه بان يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا
لو صح التكليف به لامكن الامتثال ولانه لا يمكن اما الاولى
فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه واما الثانية
فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن منه واما بعده ولا يمكن
لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه الجواب انه في
الكفر ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر

لا يمكن وذلك ضروري بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي
كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع
بشرط عدم قيامه بايهما الوقوع ظاهرا ودليله
قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو عام للعقلاء
وقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين لان قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين
يعقبه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا
يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لان القضا انما
يجب بامر جديد وليس للنفي وبين وقوع التكليف ولا
صحته ربط عقلي فلا يستلزم احدهما الاخر قال مسالة لا تكليف
اقول اكثر المتكلمين على ان كل مكلف به فعل والمكلف
به في النهي الترك فعل ايضا وهو كف النفس عن الفعل
خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا قد يكون نفي الفعل
هو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا
به لكان مستدعى حصوله متصورا وقوعه منه لامر
ولا يمكن ذلك لانه غير مقدور له وقد احتج عليه بانا
لا نم انه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سوا
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا
احد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين اذ انه كان معدوما

قبل

قبل ولستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا للقدرة المتاخرة
وثانيهما ان القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا
لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن ان يحمل هذا من تتمة الاول
ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح اثرا للقدرة لان
القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويحصل بها وفيه نظر هو
اما لا نم ان يستمر انه لا يصلح اثرا للقدرة لمكنه ان لا يفعل
فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا يكفي في طرف النفي اثرا
انه لم يشا فلم يفعل ولما وجب اثر يفعل شا في صادر عن
المط قال مسئلة اقول المكلف بالفعل ثابت قبل
حدوثه ويسقط بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه
لا يسقط وقال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة
ولا يتحقق في المسئلة ما يصلح محلا للنزاع فيقول ان اراد
ان تعلقه لنفسه فلا يسقط يحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه
كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف انه يكلف بالفعل وطلب
له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله او بعده وقد قال
بانه ينقطع بعد الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد
فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود
وهو محال ولانه يبقى فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه
انما يتصور عند التردد في الفعل والترك ولما عند تحقق الفعل فلا

قالوا الفعل مقدور ای حسن الفعل بالاتفاق لانه اثر القدره
فيوجد معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به
لانه لا مانع الا عدم القدره وقد انتفى الجواب لا نم ان
المقدور يصح التكليف به وانه لا مانع غيره بل ما لزوم التكليف
بالمحال الموجب وانتفا الابتلا مانع قال المحكوم عليه
اقول شرع في المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه
في مسايل هذه اولها وهي ان فهم المكلف للتكليف شرط
لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع
تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به
بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد
يكون للابتلا وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف
من لا يفهم لكان يستدعي حصول الفعل منه على قصد
الطاعه والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن
لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر قوله
امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل
اتفاقا فنبه ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لا
بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا اطاق فعلا علم
الله منه ذلك وكلفه به ولا يكون تكليف محال قلنا ايضا
لو صح لصح تكليف البهايم اذ لا مانع يقدر في البهيمه الا عدم الفهم وانه ليس مانع

ذكرناه من

مانع لتحققه في صورة النزاع من التكليف قالوا اولا لو لم يلزم يصح
تكليف الغافل لم يصح وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله
واتلافه وكلف بموجبها الجواب انه ليس من قبيل التكليف
بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه
فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير
مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر
قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوه وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون فهذا امر لمن لا يعلم ما يقوله ومثله لا يفهم
ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب
انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله وله تاويلان احدهما
انه نهي عن السكر عند اراده الصلوه كقوله لا تمت وانت ظالم
اي معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم ثانيهما نهي الثمل الثابت
العقل سمي الثمل سكرانا لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمة
انه نهيه انه يمنعه التثبت كالغضبان وقد يقال للغضبان
اسكت حتى تعلم ما تقول اي حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض
نفي العلم عنه بالكليه قال مسئله قولهم اقول المشهور من اصحابنا
من بين الناس بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بان
المعدوم مكلف وقد شدد ساير الطوايف النكير عليه قالوا
اذا امتنع في النايم والغافل ففي المعدوم اجدر وانما يعني ذلك

ربطهم

انه م

صرحوا

لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل في
حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد
به ذلك بل اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي
علم الله انه يوجد بشرايط التكليف توجه عليه حكم في
الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف
بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا تتحقق حقيقة
التكليف الا به ولما كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا واما بطلان اللازم فلان كلامه ازلي لامتناع
قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهي وخبر وغيرها
والامر والنهي تكليف قالوا يلزم امر ونهي وخبر من غير
متعلق موجود وانه محال الجواب لا نسلم انه محال فانه
نفس محل النزاع وما ذكرتموه محض استبعاد في محل
النزاع وانه لا يجدي نفعا ولا يبطل انه مستبعد والاصل
لو دوما من غير متعلق وقال عبد الله بن سعيد ليس كلامه
في الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه
الاقسام حادثة واورد عليه ان هذه الاقسام انواع لجنس
الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود

وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد منع
كونها انواعه بل عوارض له بحسب التعلق وجوز خلوه عن التعلق
ولا يجعل التعلق من حقيقته وله كمنع وبلا فرق في الكلام
قالوا اما تعلق الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام باقسامه
وانه محال لانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده فان المتعلق
بزيد غير المتعلق بعمرو الجواب ان التعدد ههنا بحسب تعدد
المتعلقات وانه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا وذلك
هو المحال ومثاله الانسان فانه وصف واحد لا يتعدد
في الوجود بكثرة المتصلين انما يتعدد تعلقه والوصف واحد
مسألة قال **الاول** يصح التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته
وقته ان جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه
فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم التكليف قبل
دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط وتمكنه في الوقت ولولا
ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل
وقته لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الامام
والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه
لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة او حادثة
فلا تكليف به فلا معصية ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه

مكلف واللازم باطل اما الاولى فلانه مع الفعل او بعده سواء فعل او عصى سقط التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل نعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا ووجد شرطه عند دخول الوقت وانه كاف في تحقق التكليف قلنا فنفرضه زمنا زمنا ونرددّ في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده سقط وقبل الفعل لجواز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف واما بطلان اللازم فلنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف للاجماع للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وتحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا للمعتزلة وجهان قالوا اولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف لما مر في مسئلة تكليف المحال والجواب بوجهين احدهما ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما

يتاتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني التزمناه لانه غير محل النزاع وثانيهما انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر بعدم الشرط كما في الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور مشترك ولا اثر فيه لعلم الآمر وجهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الامر بعدم الشرط لصح مع علم المامور به واللازم باطل اما الاولى فلانه لا مانع من الصحة بعد غير كونه غير مقصود حصوله وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع واما الثانية فبالاتفاق والجواب انه لا نسلم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور به بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا او عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر وبالكراهة لذلك

الادلة الشرعية

قال اقول قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وذلك لان الدليل وحي وغيره والوحي اما متلو وهو القرآن اولا وهو السنة وغيره ان كان

وتطرق [?] السلك الى الشرط لوجب السلك [?] المشروط والمقدر [?] لا تكليف الا على [?] شرط وجوده عند وقته

قول كل الامة فاجماع وان كان مشاركة فرع لاصل
في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم ان
الخمسة راجعة الى الكلام النفسي اذ لولا دلالتها عليه
لما كان فيها حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين
قائمة بالمتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام
النفسي نسبة فضروري واما انها النسبة القائمة
بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت في الخارجية واللازم
منتف اما الملازمة فاذ لا مخرج عنهما فان النسبة
ان كانت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى
احدهما تعين الآخر واما انتفاء اللازم فلان الخارجية
لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة
القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء
عقل زيد والقيام ام لا وهذه متوقف حصولها على
تعقل المفردين فتغايرتا قال الكتاب
اقول الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في
عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف
اهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز
كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض

المترجم اوله وآخره توقيفا وقوله بسورة منه ان اجرى على
ظاهره فللاخراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة
من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض ولم
يرد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فليتناول
كل القرآن وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض لا
وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه واعلم
انه ان اراد تصور مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان اراد
التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا وللزوم
معرفة السورة متوقف على معرفته فيدور وقال
قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا
ورد قولهم هذا حد للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته
لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز
عن سائر الصحف الا بما يكتب فيه فالعلم بان مصحفا
وبان هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القرآن
فتعريفه به دور وقد يقال يحتمل بعدما علمنا
ان ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ
تلاوته وما نقل ولم يتواتر كقوله ثلثة ايام متتابعات
اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخيرين
ليعلم ان ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة

والمس مجدثا والا فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقائق
الكلية بل قد نبهنا على ان ضابط معرفة التواتر في متون الصحف
وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق قال ما نقل
اقول ما نقل آحادا فليس بقرآن لان القرآن مما توفر الدواعي
على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر
الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم
ينقل متواترا لا يكون قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القرآن
لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر
لكفرت احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم
واللازم منتف اما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري
كونه من القرآن والاثبات للضروري عدم كونه من
القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يجب تكفير من جاحد عادة
كمنكر احد الاركان او مثبت ركن آخر واما انتفاء اللازم فلا
لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب
لا نم الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه
شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال ولما
ادا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير
فان قيل فما الحق بسم الله امن القرآن هي ام لا قلنا انها
ليست من القرآن في اول سوره اصلا بدليل انه لم يتواتر من القرآن

بقرآن

علم انه ليس

في اوائل السوره فلا يكون قرآنا في اوائل السور لقضاء العادة
بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غيرها مما
لم يذكر في القرآن ليس منه وانها تواترت بعض آية
في سورة النمل قال الله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله
الرحمن الرحيم لذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة
بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما
سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع نقوم العجم وايضا قال ابن
عباس في شان البسملة سرق الشيطان من الناس آية
والجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولا ظنا لانه
في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطع ورد بما
يقال الاول منهما قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق
وكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا وقد نقل
على قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لانم ذلك نعم
يشترط تواتر مثله في محل ما واما تواتره بعينه في المحل المخصوص
فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل و
يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد ابتدع انه
ليس بقرآن في المحل مثل ويل يومئذ للمكذبين فباي
الاء ربكما تكذبان لانه تواتر في محل يجوز نقله في غيره مكررا

اي جواز عدم الشيء لا يمنع وقوع ذلك

القاطع

عن آمين واسما السور

مثل ويل يومئذ للمكذبين

لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لم يتواتر كان جائزا الا انا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما في الاثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وايضا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعي على نقله وسيأتي وايضا فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من الحق بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثله ونسقط بعض المكرر عُدّ مجنونا او زنديقا وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ما ذكر وايضا فهذا لا يمنع قول من قال انها آية انزلت وامر بالفصل بها بين السور لا انها آية من كل سورة وهي آية الا مائة وثلث عشرة آية وهو قريب مما يروى من قول الشافعي انها آية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم **قال** **اقول** القراءات السبع مسئلة القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها فذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل لما مر ولا يمكن ان

ولا يمكن ان يصار الى احدهما بعينه فيقال انه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة **قال** العمل بالشاذ **اقول** لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة فاوجب التتابع لنا انه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حجة فيه اصلا قالوا لا نعلم ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا فظن قرآنا فالحق به فان غير الخبر الوارد لذلك لا محتمل وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا سلمنا لكن متى يجب العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطأ قطعا الاول ممنوع والثاني مسلم ولا نسلم انه هذا خطأ اذ نقل قرآنا وليس بقرآن فارتفع الثقة **قال** المحكم **اقول** في القرآن محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك كثلثة قروء او للاجمال ويعني به غير الناشئ من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك كقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح او لظاهر التشبيه مثل ويبقى وجه ربك ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للاتساق وهو ضعيف ولكن مقابله من

المتشابه يكون هو ما احسن نظمه لعدم [illegible] فمنهم من صار اليه
للوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وجعل والراسخون في
العلم مستانفا والظ خلافه وان الوقف على والراسخون
في العلم فيعلمون تاويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد ولئن
كان لا يمتنع على الله تعالى يلزم تخصيص الحال وهو
يقولون بالمعطوف ولا اصل لاشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظ اهون من
الخطاب بما لا يفيد اصلا قال السنة

اقول نوع من ابحاث الكتاب وهذه من ابحاث السنة
والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا في العبادات النافلة
وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القران من فعل او
قول او تقرير والاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا
على الانبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة او صغيرة وخالفت
الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مط وخالفت المعتزلة
فمنعوا جواز الذنب الا في الصغائر فانهم لم يخالفونا فيها
فجوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين في ذلك ان فيه هضما و
احتقارا ينفر الطباع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم
وذلك قبيح عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي
واما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في

الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه
القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق
فمنع القاضي دلالتها على الصدق مط بل على الصدق اعتقادا
فجاز الكذب غلطا واما غير الكذب من الذنوب فان كانت
من الكبائر او من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة مما ينفي
فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر
على جوازه ومنعه الاقل ويتفرع في الكلام في مسئلة قال

اقول فعله صلى الله عليه ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام و
القعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته فلا
خلاف فيه وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى
والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال
في الصوم والزيادة على اربع نسوة فواضح ايضا انه لا
يشاركه فيه امته ولا خلاف فيه وان كان بيانا فان عرف
انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة
اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا وعاما اتفاقا و
معرفة كونه بيانا اما بقول واما بقرينة فالقول كقوله
صلوا كما رايتموني اصلي والقرينة مثل
ان يقع الفعل بعد اجمال كقطعه يد السارق من الكوع
دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما والغسل الى المرافق بادخال المرافق اولعدمها
بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واما سُئل
اى ما لا نعرف انه بيان فان عُلمت صفته من الوجوب والندب
والاباحة فامته مثله فى ذلك وقال ابو على بن خلاد امته مثله
فى العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم نعلم جهته
وهاهو نذكر حكمه فنقول وان لم نعلم جهته بالنسبة
اليه فبالنسبة الى الامة فيه اربع مذاهب الوجوب والندب
والاباحة والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند
المصنف وهو التفصيل بانه ان ظهر قصد القربة فالندب
والا فالاباحة فهنا مقامان الاول ان ما علم جهته فامته مثله
وان ما لم نعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة
لنا فى المقام الاول القطع بان الصحابة كانوا يرجعون
الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة
وايضا قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة
تحقيقا لمعنى التاسى وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذى فعل
وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المومنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك
لما ادى تزويج النبى صلى الله عليه الى ذلك فى حق المومنين
وفى المقام الثانى انه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به

بالذال المعجمة سماع

به والمنع من الترك زيادة لم تثبت بالدليل والاصل عدمه فثبت
الرجحان دون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد
القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل
وايضا لما نفى الحرج فى قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب
والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما
قال الموجب اقول القائلون بالوجوب مثل ما فعل ع
لامته قالوا اولا قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فقد اتاناه والامر للوجوب الجواب ان المراد
بما اتاكم ما امركم وهو السابق الى الفهم حيث قابله بقوله
وما نهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة
الواجب رعايتها فى القران قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه
وقال فاتبعونى يحببكم الله والامر للوجوب الجواب
ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذى فعله او متابعته
فى القول اذا امر بشئ او نهى فقط او فى الفعل على الوجه
الذى فعله وفى القول معا على التقديرات فلا يلزم وجوب
فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما
فلانه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب
والمفروض خلافه ثم يلزم من وجوب فعل كل ما فعله الضدان
بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة او الندب واما اذا

بالفعل او عمناه فيهما فلانه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على
وجه الوجوب والمفروض خلافه بل يلزم من وجوب فعل كل ما
بالقول وظاهره قالوا ثانيا لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي لمن كان يؤمن بالله
معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة و يستلزم
ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم
الحرام حرام ولازم الواجب واجب وايضا فهو مبالغة في
التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة الجواب
ان معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف
اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف
المفروض قالوا رابعا ما في الحديث الصحيح انه عليه السلام
خلع نعله في الصلوة فخلعوا فسالهم عن ذلك فقالوا خلعت
فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان
في نعله قذرا اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر
عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه
من هيئات الصلوة وقد قال صلوا كما رايتموني اصلي او لانهم
فهموا منه القربة والاحتياط في الصلوة او كن قراوه ندبا لا واجبا
قالوا خامسا لما احرمهم بالتمتع بالحج الى العمرة ولم يتمتع هو
لم يتمتعوا فقد تمسكوا في ذلك بفعله والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم

وذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل مما يختص به فقال لو استقبلت
ما استدبرت من امري لما سقت الهدي اي لولا ان معي الهدي
لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على
وجوب اتباعه الجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد
من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم فهموا
القربة فراوه ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلف
الصحابة في وجوب الغسل عند ادخال قدر الحشفة من
غير انزال بعث عمر الى عائشة يسالها عن ذلك فقالت فعلت
انا ورسول الله فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله
الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل بما قوله اذا التقى الختانان
فقد وجب الغسل ولانه ذلك ظاهر في العموم فاستفيد بعد مخالفة
وهم التخصيص واما لانه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
والامر للوجوب ومثلا ليس من محل النزاع في شيء واما لانه
شرط الصلوة وقد بينا وله قوله صلوا كما رايتموني اصلي
واما لفهم الوجوب من قولها لقرينة وهي انهم سالوها عنه بعد
الاختلاف فيه ايجب ام لا ولولا اشعار الجواب به لما تطابقا
قالوا سابعا حمله على الوجوب احوط ليامن الاثم قطعا
فيجب الحمل عليه كما في صلوة نسيها ولم يتعين عنده فانه
يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه

غسل

اي السؤال والجواب

لا تعينها فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الى ان يعين وقد
اجيب عنه بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم وذلك بوجوب
صوم الثلثين اذا غم الهلال والجواب منع كون كل احتياط
واجبا بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما
في الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين لكون
الاصل بقاء رمضان واما ما احتمل لغير ذلك والا وجوب ولا اصل
فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في هلال رمضان

قال النذب **اقول** القائلون بدلالته فعله على الندب قالوا
دخولها للوجوب او الندب او الاباحة لانتفاء المعصية والوجوب
باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق والفرض
ان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة
لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح
ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا
ضعيف لان الندب والاباحة ايضا يستلزمان التبليغ فان
وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب
والاباحة فدليله مقلوب عليه وايضا فلا مدح في الاية
لاحسن الاسوة وقد علمت ان المباح حسن **قال**

الاباحة **اقول** القائلون بدلالته فعله على الاباحة قالوا الاباحة
متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم

لعدم الدليل والوقوف عند ما هو المتحقق اي اثباته ونفي ما لم
يتحقق هو الواجب الجواب ان ذلك صح فيما لم يقصد فيه
القربة ونعم الوفاق واما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع
بيننا وبينكم فلا نم انه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر **قال**

مسئلة اذا علم **اقول** اذا فعل فعل بحضرة النبي صلى الله عليه او في عصره
وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضي كافر
الى الكنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه
بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة
له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن
غيره اذا علم ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان
مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم
يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على الحرام
وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله
هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر له اذا استبشر فدلالته على
الجواز اوضح وتمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في
اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار
في قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد واسامة
هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة
في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق اتفاقا لقواطع

يستلزم

بطريق الاتفاق

وان كان كلا الصحابين باطلا وانما هو اقوى في القول واما الاستبشار فلانه
حصل مما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم كانوا يتعرضون لذلك اي
لقضية زيد واسامة وطعنوا في نسب زيد لرسول الله لاختلافهما و بياض
الاخر ويكفي في الالزام ان القيافة حق عندهم فان الالزام لا يجب ان
يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب عن
الاول ان القول بالشيء ليس منكرا وانما كان اصل الشيء
حقا بعدم تقرير السنة وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة
حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فلو كان الالزام لا
يحصل الا بمنع الانكار **قال** الفعلان لا يتعارضان
وان تناقض احكامهما كالصوم في يوم معين والافطار في يوم مثله لاحتمال
الوجوب في وقت والجواز في مثله اللهم الا ان يدل دليل على وجوب
تكرير الاول له او مطلقا او للامة فيدل الدليل على وجوب التأسي
فيكون الثاني ناسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم
اقتضائه للتكرار ودفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص
على الفعل تجوزا اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار
دليل التكرير على وجوب تأسي الامة به ينقسم الى اربعة اقسام وفي
كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يشملهما وعلى التقدير
فاما ان يتقدم الفعل او يتأخر او يجهل الحال القسم الاول ان لا
يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت ان اصنافه الاولى الاول

ثلثة احدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل ان
يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض
لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم
يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان
الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي
الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني
على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جائز عندنا
فيجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف
لم يتعرض له لانه ذكر نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه
وسنتكلم عليه ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا تعارض
الفعل لعدم القول او بتأخر المفروض عدم وجوب التأسي فلا
تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل ثالثها
ان يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في
حقه وفي حق الامة كما تقدم في حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم
فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان
القول لنا وله نص يتناوله على سبيل النصوصية بان يقول لا يجب علي
ولا عليكم واما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لا نصا بان يقول
لا يجب على احد فالفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصصا له لما
سيأتي ان الاصح تخصيص العام اذا اتصل بعدم العام او تأخر

لان التخصيص اهون من النسخ القسم الثالث
ان يدل دليل على تكرار وعلى وجوب التأسي للامة به وفيه
الاحتمالات الثلث الاول ان يكون القول خاصا به
فلا معارضة في حق الامة بحال وفي حقه فالمتاخر من
القول او الفعل ناسخ للاخر كما تقدم فان جهل التاريخ
ففيه مذاهب احدها يؤخذ بالقول ثانيها يؤخذ بالفعل
ثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين والمصير
الى احدهما بلا دليل تحكم باطل ثانيها ان يكون خاصا بالامة
فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالمتاخر من
القول والفعل ناسخ للاخر كما وان جهل التاريخ فمذاهب
احدها العمل بالفعل وثانيها التوقف وثالثها العمل بالقول
وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله اقوى من دلالة
الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل
فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك بقرينة
خارجية فيقع الخطا فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة
لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس بخلاف
الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس لان المعدوم و
المعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا القول دلالته متفق
عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار

وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقهم فقط ويبقى
في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامه
ويبطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال
احدهما بالكلية القائلون بتقديم الفعل قالوا الفعل اقوى
بدليل انه يتبين القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم فانه لا يبين الحج والصلوة والخطوط
الهندسية وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم
اذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل و
بالاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب
غايته انه قصد البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون
راجحا سلمنا التساوي لكن البيان بالقول ارجح بما ذكرناه
من الوجوه فان الدليلين من جنس ولهذا اذا تعارضا
فقيام دليل اخر على وفق احدهما مرجح له فان قيل فلم لا
يصار الى التوقف ههنا كما في حقه عليه السلام للاحتمالين قلنا
لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل
والتوقف فيه ابطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو
التوقف في حق الرسول لعدم تعبدنا به ثالثها القول عاما
له وللامة والمتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر في حقه
وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلثة اي تقديم القول وتقديم

به ح

التوقف خ

ان تكرح

الفعل والوقف والمختار تقدم القول لكن تقرير الدليل الراجح
من وجوه ترجيح القول ههنا ادق وذلك لانه يبطل حكمه
في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه الدوام دون اصل
الفعل فانه فعل مرة القسم الثالث ان
يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي
به وفيه الاحتمالات الثلث فان كان خاصا بالامة
فلا تعارض اصلا وان كان خاصا به او عاما له وللامة
فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما
في حقه فالمتاخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم
الثاني وعند الجهل فالثلثة والمختار الوقف القسم
الرابع ان يدل الدليل على التاسي دون التكرار
في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض
في حق الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان
تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالمذاهب الثلثة
والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم
الفعل فناخذ بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض
المستلزم لنسخ احدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض
في حقه وفي حق الامة المتاخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة والمختار العمل بالقول وان كان عاما له وللامة فكما

تقدم فاما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان
تقدم القول فالفعل ناسخ له واما في حق الامة فالمتاخر
ناسخ وان جهل فالثلثة والمختار القول ولا يخفى ان هذا
اذا لم يكن في حق الامة انما يكون اذا تقدم المتاخر التاسي
والا فلا تعارض في حقهم والله اعلم قال الاجماع
اقول هذا الباب الثالث في الشرعية وهو الاجماع والاجماع
لغة يطلق لمعنيين احدهما العزم فاجمعوا امركم اي اعزموا
ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق
وحقيقته اجمع صار ذا جمع كاللبن والتمر وفي الاصطلاح
اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر
على امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في
انه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر
المجمعين فمن يشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر
بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد وقيد في الحد الى
انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع
المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف في انه
هل يجوز الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا
فان جاز فهل ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد
فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد

فلا يعتبر المقلد موافقته ومخالفته والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل او كثر وبقولنا في امر اعم

فلا بد أن يحرص عن الحدثان بين بلاد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
ويستصحب كل هذا زمان وضوح عنده فتوقف على هذه
المسائل قال أقول ذهب الغزالي إلى الإجماع بأنه
اتفاق أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور الدينية ويرد
عليه إشكالات أحدها أنه يوجب أن لا يوجد إجماع
أصلا وأنه باطل بالاتفاق بيانه أنه يشعر بالاتفاق
من لدن بعثته إلى يوم القيامة وح لا يفيد بيانها أنه ولو
أريد اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة
مع عدم المجتهدين فيهم وأنه لا يكون إجماعا مع صدق الحد عليه
وثانيها أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي
أو عرفي لتقييده الأمر بالديني ويدفع الأولان بأن يعنى به
اتفاق المجتهدين في عصر ويسبق ذلك إلى فهم المتشرعة (أهل الشرع)
في قول الجميع أمتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على
لفظ الحديث والآخر بأنه أن يتعلق به عمل أو اعتقاد فهو
أمر ديني وإلا فلا يتصور حجيته فيه قال وخالف النظام
وبعض الشيعة بحث على القائل بحجية الإجماع النظر (أقول)
في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الأول النظر في
ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال
قالوا أولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم وانتشارهم في

الأقطار لكثرة الأرض يمنع نقل الحكم إليهم وذلك مما يقضي به العادة الجواب
منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم
عن الأدلة إنما يمتنع ذلك على من قعد في قعر بيته لا يبحث
ولا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق إما عن قاطع أو عن ظني وكلاهما
باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل
فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وأما
الظني فلأنه يمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين
الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد
فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي
الجواب منع ما ذكره في القاطع والظني أما القاطع فلأنه
لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذي
هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج إلى نقل الدليل وأما
الظني فلأنه قد يكون جليا واختلاف القرائح والأنظار إنما (الاتفاق)
يمنع فيما يدق ويخفى مسلكه قالوا أقول المقام الثاني النظر
في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر الإجماع أنه على
تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال قالوا أي بيانه أن العادة
قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق
والغرب أنه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ومن أنصف
من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلا عن تفاصيل

لهكاحهم هذا مع صوارضنا بعضهم عمرا للعلا بلزمه الموافقه او المخالفه
او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا او اسيره في مطموره
او خموله فلا نعرف له اثرا او كذبه في قوله راى في هذه المسئله كذا و
العبره بالراى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن
السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير
اجتهاد بعض ويرجع عن ذلك الراى قبل قول الاخر فلا يجمعون
على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى
من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عاده لان الاحاد لا
تفيد لانه لا يجب العمل به في الاجماع كما سياتي فيتعين التواتر
ولا يتصور لفقد شرطه لاستواء الطرفين والواسطه ومن
البعيد جدا ان شاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا
وسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقه بعد
طبقه الى ان يتصل بنا الجواب عن شبهه المانعين
واحد وهو انه تشكيك في مصادمه الضروره فانه نعلم قطعا
من الصحابه والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان فان
وهو حجه اقول المقام الرابع النظر في حجيته وانه حجه عند جميع العلما
فان قيل قد خالف النظام والشيعه وبعض الخوارج قلنا
لا عبره بمخالفتهم لانهم قليلون من اهل الاهوا والبدع نشاوا بعد الاتفاق

نعم قال لعهد وهو من جمله كلامه من ادعى الاجماع فهو كاذب فلعله
هو لاستبعاد لوجوده او للاطلاع عليه ممن يزعمه دون ان يعلمه
غيره لا انكار لكونه حجه والادله على حجيته كثيره منها انهم اجمعوا على
الاجماع فدل على انه حجه فان العاده تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلما المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن
بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع
بلغهم في ذلك يكون مقتضاه وهو خطا المخالف له حتما وهو
حجه ما علمه الاجماع وهو المطلوب واورد عليه نقضا اجماع
الفلاسفه على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد
موسى واجماع النصارى على ان عيسى قد قتل وهو مردود لكن
ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفه عن نظر عقلي وتعارض
الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير ولا في الشرعيات
فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل
المعرفه والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد
الاوائل لعدم تحقيقهم والعاده لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجمله
فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود واستقرت ظ
لا نعاله على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطيه المخالف فيكون
حجه فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص
قاطع في تخطيه المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا

يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع
والذى ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه ووجود صور من
الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع
حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية
على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده
دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجودا ولا دلالة
فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع و
اجمعوا ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على
غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة
فان قيل الدليلين مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ
المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا
يقدم على القاطع اجماعا فالجواب ان الدليل ناهض فى
اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا
المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد
التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع فى
الجملة وقد صح على ان اكثر ما استدل به من الاجماع كان
كاجماع الصحابة والتابعين كذلك ولان حجية غيره يثبت بالظواهر وثبت
حجية الظواهر باجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال استدل
ان قيل اقول استدل ان قيل على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق

الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع
غير سبيل المومنين لضمه الى مشاقة الرسول التى
هى كفر بحرمته اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج
عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم والمطلوب وقد اعترض
عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها اضعفها ما نذكره وهو
ان هذا عام فى غير سبيل المومنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز
ان يريد سبيلهم فى متابعة الرسول او فى مناصرته او فى الاقتداء به
او فيما به صاروا مومنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان
غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا
للاجماع بالاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا
فى الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات لاصل كلى بدليل ظنى فلا
يكون لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر
اذ لا يلزم دور قال الغزالى اقول استدل الغزالى على حجية
الاجماع بقوله عليه السلام لا تجمع امتى على الخطا من
وجهين احدهما تواتر المعنى وهو انه قد روايات كثيرة كلا تجتمع امتى
على الضلالة ولا تزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال

يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير
ذلك من الآحاد وان لم يتواتر بعد تواتر القدر المشترك وحصل العلم
به كما في شجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما
تلقي الامة لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة
الايمان على قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لم
يستحسنه لان قبول الامة لها لا يخرجها عن كونها آحادا فلا يصح لاثبات
الاجماع اليها ولعل بعدم الاجماع على القاطع بغيرها لانها قال
واستدل اقول استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع يدل
على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع
اجتماع مثلهم على مظنون يكون الحكم حقا وهو المطلوب
والجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون
اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الآحاد بعد
العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال المخالف اقول المخالفون
احتجوا بوجهين قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء فلا مرجع في بيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقال
ايضا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير
الكتاب والسنة ويمكن دفع ظاهره فيما اراد بان الاول لا ينافي
كون غيره تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا للبعض الاشياء بواسطة
الاجماع والثاني بانه مختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او

او يختص بالصحابة وان سلم فغايته الظهور فلا يقاوم القاطع قوله
وثانيا اشارة الى قوله لا تأكلوا ان تقولوا الا تفعلوا مما ورد نهيا عاما
للامة مما عن خطائها ولولا صدوره منهم لما افاد والجواب بعد
كونه منعا للكل وعدم لا للكل وعدم لاستلزام النهي الجواز انه
ظاهر كما مر قالوا بانا يدل عليه حديث معاذ وصوابه اهمل
الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبي عنها واقره النبي
فدل على انه ليس بدليل الجواب انه انما لم يذكره لانه
ح لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة ولا
يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ قال ---- وفاق
اقول القائلون بالاجماع اجمعوا على ان لا عبرة بالخارج عن ملة
الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة والا لم يعلم اجماع
قط وكذا لم المتقدمة السمعية والعقلية يدل على ذلك واما المقلد
فالاكثر على انه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التي
لها مدخل في الاجتهاد ومال القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصو
دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي لنا
لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع لان العادة تمنع وفاقهم وكلما
ايضا انه عمل ثابت المجتهدين بحرم على المقلد المخالفة قولا
وفعلا وغايته انه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا
يعتد بمخالفة ذلك المجتهد ح قطعا لاجتهاده وامكان صحة

المصنف ح

بعلّ م

اذا
اى فيما اراد المخالف
ايضا م

قطعًا م

بغاية

نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله اجدر قال مسئلة
المبتدع اقول المجتهد المبتدع ان كان بدعته تتضمن كفرا
كالمجسمة ان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا يعتبر موافقته ولا
مخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع
الظاهرة غيره لكن فسق فسقا فاحشا واصر كالخوارج
اجتاحوا الانفس واحرقوا الديار وسبوا الذرارى و
استباحوا الفروج وفي اموال هل يعتبر فيه ثلثة مذاهب
احدها يعتبر مطلقا والثاني لا يعتبر مطلقا والثالث
يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته
حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة المذكورة لا تنتهض
دونه اذ ليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي
لا دليل عليه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي
بجامع عدم العدالة الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما
لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة والصبي لقصوره عن النظر
والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كاقرار
الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث ولا يقال قوله هذا
لو قبل كان له لا عليه قال مسئلة لا يختص اقول لا يختص الاجماع
المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا للظاهرية وعن احمد
فيه قولان لنا انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية

كقوله عليه السلام سبيل المؤمنين لا تجتمع امتي على الخطاء قالوا
اولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة
ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل بيانه انه اذا انعقد اجماع
الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه
الاجتهاد والرضا بأى واحد من الطرفين ادى اليه الاجتهاد فلو
اجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ
بغير ما عليه الاجماع فادى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض
الاجماعين والجواب ان ذلك فرض الصحابة قبل تحقق اجماعهم
لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح
ما ذكرتم وجب ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق
فانتقض دليلكم والتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم
مشروطا بعدم القاطع اى هو ان ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد
ما دام كذلك واكثر القضايا العرفية سيما السوالب يفيد ذلك وان
لم يصرح به واذا اطلق لا شيء من النائم بيقظان فهم منه ما دام
نائما وفيما ذكرنا من الصورة فلزال الشرط فزال الحكم فلا
يلزم شيء من الامرين قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر
مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع
واللازم منتف والجواب ان من لا يعتبر مخالفة بعض
الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنده ساقط وانما

يتوجه على من يعتبرها وهو منع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في
الاجماع ان لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل ان معتبرها
يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال ما لو ندر
اقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان
الادلة لم تنهض الا في كل الامة نعم لو ندر المخالف مع كثرة
المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن
عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن
عدا ابا طلحة ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعا لما ذكرنا لان
الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على
وجود راجح او قاطع لانه لو فقد لكون متمسك المخالف النادر
راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او
عمدا كان في غاية البعد قال ما قال التابعي اقول التابعي المجتهد
عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم
مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به ومخالفته واما من نشأ
وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره
مبني على الخلاف في اشتراط عدم انقراض العصر فمن اشترط اعتبر
ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم ان الادلة لا تتناوله اذ ليسوا
بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان ان خالفهم
باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على

على

البصري

على تقدير الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة
سوغوا التابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد
بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل
والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم وكابي سلمة وقد
روي عنه انه تذاكر مع ابن عباس وابي هريرة في عدة
الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين
وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي
اي مع ابي سلمة فاعتاد اجتهاد التابعي ورجح رايه على
راي الصحابي الجواب انما يصح ذلك لو قلنا بان
مخالفته لهم خطا مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع
اجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان
مع الاختلاف فلا يفيدكم قال ما قال اجماع اقول قد
اشتهر ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة و
التابعين حجة عند مالك بن انس وقيل قوله ذلك محمول على ان
روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية
اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو
التعميم اي القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس
بحجة لنا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا

الحجج الكثيرة من العلماء المحصورين في الاحقين بالاجتهاد الا
عن راجح فقوله مثل هذا الحجج تنبيه على انه لا خصوصيه
للمدينه وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها
لكان كذلك فوضح المنحصر ان كانوا مخصا بهم في المدينه
واجتماعهم فيها وقله غيبتهم عنها حتى لو اتفق عددهم
او اكثر متفرقين في البلاد او مختلطين عن خالفهم
او غائبين عن بلادهم لم يعتبر ولم يقض العاده باطلاعهم
على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجتمعون
يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد ان لا يطلع
احد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الاحقين بالاجتهاد
احتراز عن مخصوصين في موضع اخر لا يكون مهبطا للوحي
واهله غير واقفين على وجوه الادله من قول الرسول
وفعله وفعل اصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك في
ان اهل المدينه كانوا اعرف بذلك فان قيل لا نم ان
العاده قاضيه في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامه
فيجوز ان يكون متمسك غيرهم الراجح فرب راجح لم يطلع عليه
البعض قلنا لا نقول العاده قاضيه باطلاع الكل فيه
ولكن بل باطلاع الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينه
احد ويكون ذلك الاكثر غيرهم ما فيه احد منهم وفي احتمالات

نستبعد كون المكان له مدخل

ولا اكثر كاف في تتميم دليلنا بان نقول لو اقر اطلاع الاكثر

البعيد لا يمنع الطعن وقد يستدل بنحو ان المدينه طيبه تنفي
خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفي عنها
وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها لما علم من وقوع الباطل
فيها ولا دلاله على انتفاء الخطا فيما اتفق عليه اهلها بخصوصهم
واستدل بتشبيه علمهم برواياتهم فانها تقدم على روايه غيرهم
اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم ورايهم تقدم على ما لغيرهم
الجواب انه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا
وان سلم فالفرق ظاهر وهو ان الروايه يترجح بكثره الرواه
اتفاقا وفي الاجتهاد لا يترجح بكثره المجتهدين قال مسئله
في الاجماع اقول لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع
مخالفه غيرهم لهم او عدم الموافقه والمخالفه خلافا للشيعه
ولا بالائمه الاربعه عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي
بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا ان الادله لا
تتناولهم وقد تكررت فلم نكرر واما الشيعه فبنوا على اصلهم
في العصمه وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له واما الاخرون
فقالوا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنه الخلفاء الراشدين
من بعدي وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب
انهما انما يدلان على اهليه الاربعه او الاثنين لتقليد المقلدين لهم
لا على حجيه قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم

كالتسوق والمعاصي عاما

[illegible]

بانهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خاطبهم
ولقوله خذوا شطر دينكم من هذه الحميراء، والمراد المقلد
قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال مسئلة لا يشترط
اقول لا يشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين عدد
اهل التواتر عند الاكثر لنا ان دليل السمع يتناول اجماع
الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين والامام
استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد
له من القول بعدد التواتر فان استقام العادة في غيره
ظاهر واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا
واحد فقيل قوله حجة عملا بمضمون السمعي وهو انه لا تخرج
الحق عن هذه الامة وان لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل
المؤمنين واجماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع
يشعر بالاجتماع ولان الاجماع وسبيل المسلمين هو المنفي عنه
الخطأ، وهو منتف هاهنا قال اذا افتى اقول اذا قال واحد
او جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكر احد منهم فان كان
بعد استقرار المذهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكار
فلم يكن حجة وان كان قبله فهو عند البحث عن المذاهب والنظر
فيها فقد اختلف فيه والحق انه اجماع او حجة وليس باجماع قطعي
وعن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة وروي عنه خلافه وقال الجبائي

هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان
كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في
موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة على ما جرى
عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كالقول ظاهر الدلالة
غير قطعيها وحينئذ ينهض دليل السمع فانه سبيل المؤمنين وقول
كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس
وظواهر الاخبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل
بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم
ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأي له في المسئلة او اجتهد وتوقف لتعارض
الادلة او خالفه لكن لم يسمع اظهار خلافه لانه رأى الاحتمال رجحان
ماخذ المخالف حتى يظهر عنده او وقره فلم يخالفه لعظمه له او
هاب المفتي او الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول
انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان
رجلا مهيبا يعني عمر ومع تمام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة
فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب انها وان كانت محتملة
فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثل القول
كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا
فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة في المهر
ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال

كلٌ افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي رضي الله عنه
لما قال كان رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد أنهن لا يُبعن رأيك في
الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وغير ذلك مما توقف عليه
التتبع لآثارهم قال المخالف الظن وهو القائل بانه اجماع
سكوتهم دليل ظاهر على موافقتهم فكان اجماعا والجواب
الظن هنا لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونقول به
قال الجبائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية
فلا يكون اجماعا وبعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرا في
الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن ابي
هريرة العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم
فان كلا يحكم بما يراه صحيحا ولا يخالف كما نرى في عصرنا والقضاء
الحاكم تهاب ويوقر دون المفتي والجواب ان ذلك بعد
استقرار المذاهب وقد فرضنا المسألة فيما قبل استقرارها
والفتيا والحكم سواء لان انكار الحكم انكار للفتيا واعلم ان
هذا كله اذا افتى واشتهر بين اهل عصره ولم ينكروا اما اذا لم
ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون
لانه يجوز ان لا قول لهم فيه او لهم قول مخالف لم ينقل كما قد تقدم
وان حكم الاكثر ولم ينكر وكان فيما يعم به البلوى ربما افاد القطع
قال مسألة انقراض العصر لا يشترط اقول انقراض عصر المجمعين

عن مشترط في انعقاد اجماعهم وكونه حجة فلو اتفقوا ولو حينا
لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال احمد
وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون
غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط
والا فلا لنا ان الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض
عصره وما لم ينقرض وايضا لو اشترط الانقراض
لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا واللازم
باطل لان البحث عنه فرع حصوله والجواب ان اللاحق
اما ان يقال لهم مدخل في الاجماع او يقال لا مدخل لهم فيه
فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين مطلقا
بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظ
لان المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض عصرهم
قال قالوا اقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا
بوجوه قالوا اولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل
بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يوصل الى ابطال
النص بالاجتهاد وانه باطل والجواب وجوه منع
ذهول المجمعين عنه بعد الفحص وان الاطلاع عليه
من بعد بعيد جدا ولو قدر لم نعمل به ولكن لا للاجتهاد
بل لانه القاطع دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد

وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا
ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع
عن اجتهاده واللازم باطل بيانه انه اذا تغير اجتهاد
بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم
باجتهاده الاول ولا يتمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته
الاجماع وذلك ما ادعينا الجواب لا نسلم ان اللازم
باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه فالمنع عن
الرجوع واجب كما قيل رايك في الجماعة احب الينا من
رايك وحدك قالوا ثالثا لو لم يعتبر مخالفته [illegible]
فلان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة
من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل
الامة واللازم باطل الجواب ان عدم اعتبار مخالفة
من مات مختلف فيه فاما من قال به فانه يمنع بطلان
اللازم ويلتزمه واما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان
القول لا يموت بموت قائله فالقول المخالف الميت قول
بعض من وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا
ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول
كل الامة حين لم يوجد قوله المخالف واذا انعقد فلا عبرة
بما يحدث بعده سواء فيه قول بعضهم وقول غيرهم ثالث

مسئلة الاجماع اقول لا يكون الاجماع الا عن مستند من
دليل او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطا فلو اجمع
لا عن مستند لصح اجماع الامة على الخطا ولان اتفاق الكل
لا لداع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد
قالوا لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يكن للا
فائدة الجواب اولا منع الملازمة اذ فائدته سقوط
البحث وحرمة المخالفة وثانيا انه يقتضي انه يجب ان
يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به احد قال مسئلة يجوز
اقول قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند
هل يجوز ان يكون قياسا الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية
بعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا
القطع بالجواز لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك
كغيره من الامارات من خبر الواحد والمتواتر الظني
الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع
كامامة ابي بكر اجمع عليها قياسا على امامته
في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر
دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة
نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن
وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي بالقياس حيث قال

رضي الله عنهم

اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد
المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد واقل الحد ثمانون
باب مسئلة اذا اجمع اقول اذا اختلف اهل العصر على
قولين لا يتجاوزونهما ثم احدث من بعدهم قولا ثالثا
فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله امثلة احدها
ان وطء المشترى بكرا ثم يجدها عيبا فقيل الوطء يمنع
الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت
قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث الثانية
الجد مع الاخ فقيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل
يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث الثالثة النية في
الطهارات تيممها ووضوءها وغسلها قيل تعتبر في الكل و
قيل في البعض والقول بانها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث
الرابعة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام
والبرص والرتق والقرن فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ
بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض
قول ثالث خامسها ام مع اب وزوج او زوجة
قيل لها الثلث من اصل المال في مسئلتي الزوج والزوجة
وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بان لها الثلث
في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح عند

المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا
عليه فيمتنع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
وكمسئلة الجد للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على
انها تشترط في البعض والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لنا
اما ان الاول ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع
فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا اذ
لا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو انه لو قال بعضهم لا
يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح
فلو قال ثالث يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا
بالاتفاق لانه ما خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اجمعوا عليه المانعون
مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على التفصيل في العيوب ومسئلة
الام والتحديث للقول الثالث يفصل فقد خالف الاجماع فلا
يجوز الجواب لا نم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول
بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول لو قالوا
بنفيه لا لانهم لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة
تتجدد اذا لم يقولوا انها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلتي الذمي والغائب
قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة

ودلالة السمعية تنفيها الجواب ان المنفي تخطئة كل الامة فيما
اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة
غير ما اخطأ فيه الآخر فلا الجواب الثاني المخالف للآخر وهو القائل بالجواز
مطلقا قالوا اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية تسوغ
فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يحصل ما ينافيه الجواب
ان ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث وذلك
لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادية فلو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد
ما لم يستقر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا ثم اجمعوا وقد تقدم
قالوا ثانيا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك
انه قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين وقال ابن عباس ثلث
الاصل فاحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا وقال ابن سيرين في
مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسئلة
الزوجة بقول الصحابة لها الثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما
ولم ينكر عليهما احد فدل على القبول الجواب ان ذلك تسليم من
الجانبين ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفتيا بالعموم الخمسة
مالا مخالفة فيه للاجماع قال اقول اذا استدل اهل العصر
بدليل او اولوا تاويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل آخر لم يقولوا
به الاكثرون على انه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم
ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا قول

بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم
ولو كان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع واللازم باطل
وذلك ان المتأخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة
والتأويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا
لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا قالوا اولا قد اتبع غير
سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا
يجوز بالاية الجواب انه وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه لكنه
مأول بان المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له
والا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة متجددة وانه باطل بالنص ولا
وقد يفرق بان ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هناك قالوا
ثانيا قال الله تعالى يأمرون بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلى
باللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفا الا امروا به
فلا يجوز المصير اليه الجواب المعارضة بقوله وينهون عن
المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم واللازم منتف
حسبما اتفاق قال اقول اذا اختلف اهل العصر الاول على
قولين فاتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعدما استقر خلافهم
ودان كل بمذهب بعد اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام
والغزالي انه ممتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال
بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق انه بعيد الا في القليل من

المسائل يعني انه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع فلهذا اما بعده فلانه
لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع فكما
الصحابة رضوان الله عليهم في بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم
المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة العمرة
الى الحج قال البغوي ثم صار اجماعا اي صار قولا مجمعا عليه قال
الشيخ العلامة يعني بامتناع الاتفاق عاجلا ما استقر فيه
الخلاف اذ لا يزال اهل الطايفتين تصرّ على مذهبها
الجواب منع قضاء العادة به ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون
لوقوعه قالوا لو وقع لكان حجة لتساوي الادلة له فتعارض الاجماعان
اجماع هولاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ
كل منهما وانه محال عادة الجواب لا نم الاجماع الاول اي
اجماع الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي
الاخر ولو سلم فانما اجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع
ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كما لم يستقر
خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوز الاخذ بكل واحد وما ذكرتم يجري فيه
بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم ان يفرقوا بان بطلان احدهما
وهذا تجويز وصفي يعني انه يجوز العمل بهما معا والمجوزون لوقوعه
المانعون لحجيته قالوا اولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد
تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق كل الامة لان فيه قولا

لان

لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع الجواب انه
منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه وهو حجة اتفاقا
وقد يجاب بان ما لم يستقر عليه رأي فليس قولا لاحد عرفا قالوا
ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقين
القائلين بقول واحد يوجب ذلك اي اجماعا وهو حجة
وذلك لان الباقين كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر
اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقا الجواب بطلان اللازم
لحقيقة اللازم وان كان الاكثر على خلافه واما على رأي الاكثر
فالجواب ان قول الباقين قول من قد خولف في عصرهم
بخلاف صورة النزاع والمخالف الاخر وهو القائل بحجيته
قالوا لو لم يكن حجة لادى الى ان يجمع كل الامة الاحياء في عصر
على الخطأ واللازم منتف للادلة السمعية والجواب
منع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة
ظاهر الدخول في الامة لان له قولا محققا لا يموت بموته فان قلت
فليدخل من يأتي ايضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يأت
لا هو محقق ولا قوله فلا عبرة به قال مسئلة الاتفاق اقول
اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف
من غير ان يستقر الخلاف فاجماع وحجة وانه ليس ببعيد واما
بعد استقرار الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل جائز والمجوزون

قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الاجماع
انقراض العصر جوزه وقال انه اجماع اذا انقرض عصرهم
وهذه المسألة كالتي قبلها لا يستدل لا وجوبا الا ان كونه حجة
ههنا اظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم مخالفا لهم وقد
بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق
كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى
فهم بعض الامة قال مسألة اختلفوا اقول هل يجوز ان لا
يعلم جميع اهل العصر خبرا او دليلا راجحا على حكم اما
اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه اجتماع على الخطاء
واما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في
جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطا
فان عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة
فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال النافي للجواز الدليل
الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير
سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم
وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه ان يكون سبيل
المؤمنين قال المختار امتناع اقول يمتنع ارتداد كل الامة
في عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم
يجوز لنا ادلة الاجماع السمعية لانه اجتماع على الضلالة

فان الردة ضلالة واي ضلالة وقد اعترض عليه بان الردة
تخرجهم عن ان يتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا الامة
الجواب انه يصدق ان امة محمد لم ترتد قطعا وهو
اعظم الخطاء فيمتنع قال مثل قول الرافع اقول قد ظن بعض
الناس ان قول الرافعي دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك
فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف
وبالثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله
يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع لم يدل على
نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولا
بد في نفي الزائد من دليل آخر فان ابدى وجود مانع او انتفاء
شرط او عدم الدلالة بعد التصفح ثبت الاصل او غير ذلك فليس
من الاجماع في شيء فلم يكن اثباته بالاجماع وهو المدعى قال
يجب العمل اقول الاجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به
الحق انه يجب وانكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل
الدليل الظني الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل
القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به ولنا ايضا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه
ذلك لظهوره وافادته الظن وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه
على اجماعهم دون غيرهم كما نقلنا عن احمد قالوا على هذين الدليلين

انهما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد ابطلتم اثبات
اصل كلي به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته بل الاصول
لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العلميات والجواب
ان تمسكنا بالمسلك الاول وهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الا
وانه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا شك انه ظاهر فيبتني
صحته على انه يشترط القطع في الاصول ام لا وعليه دلائل
واعتراضات مشكلة من الجانبين وسوا استدل المستدل
على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالاول في القوة للمعرض
لضعف دلالته وهذا معنى قوله والمعرض مستظهر من
الجانبين قال مسئلة انكار اقول انكار حكم الاجماع الظني
ليس بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها
كفر بانها ليس بكفر بالهما وهو المختار ان كان العبادات
الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا ولنما
الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه
مصرح به في المنتهى قال مسئلة التمسك اقول لا يصح
التمسك بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري
وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره فان
كان دينيا صح اتفاقا كرؤية الباري تعالى ونفي الشريك وان
كان دنيويا صح اتفاقا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة

فان له

فان له فيه قولين وذلك كالاراء والحروب لنا دليل السمع
فانه عام لا فرق بينهما والله اعلم قال ويشترك
اقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع
باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم ان الثلثة تشترك
في السند والمتن فالمتن ما تضمنه الثلثة من امر ونهي و
خاص وعام ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند
هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مقبول او مردود
ولا شك ان الطريق الى الشي مقدم عليه طبعا فقدمه
وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة
وهو قسم من الكلام اللساني وللمعنى وهو قسم من الكلام
النفساني ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم
مثله في العلم وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان
كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر
المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو جزؤه اولى ان يكون
ضروريا وربما يعلل الاستدلال على كونه ضروريا
ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال واجيب
عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال
عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض
الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال

لتنافيهما والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره لا
ولا تحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور
وهو غير حاصل وان اريد التغاير بمفهوم المعلوم
ضرورة نسبة الوجوه اليه ايجابا وهو غير تصور النسبة
التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان تكون ماهية الخبر ضرورية
وبانهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب والانشا
وكونه ضرورية ولا يذكرون كلا في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه
ولو لا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم
وهو ان المتحتم حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول
ضروريا دون التصور فهذا محمل صحيح وان كان ظاهر كلامه
يوهم انه ظن ان من اورد هذا السوال في العلم واجاب عنه
كما فعله المنتهي واما القائلون بحده فقد اختلفوا فيه فقال
القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض
عليه بان الواو للجمع المطلق فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك
محال فيلزم ان لا يوجد خبر وايضا فيه كلام الله سوا اريد
الاجتماع او الكفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب
القاضي بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطا
لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا فالدفع
ذلك لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب

خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة لا
يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واورده المصنف
وقال لا جواب عنه ولا ان يمنع انهما لا يعرفان الا به لانهما
ضروريان او بما المطابق لنسبته المتعلقة وخلافه واحكان
ذكره في تعريفهما لا يضر اذ يمكن في كل خاصة اللهم الا ان
يقصد التزاحم حيث عرفوه بالكل ولا الكل وقال قوم بالفا
نفرع ويرون عا اراد لعه تناط وربما عدل بعضهم من
قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق او
التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه لانه يرد عليه انهما الحكم
بالصدق والكذب فما فعل الا ان وسع الدائرة قيل بل
الحكم الاخبار نفسه فيلزم ان عرفه بنفسه وسوال لحد
وهو ان الكلام يصلح وهو نافي او فانها للترديد وانه
يوجب الابهام والجواب ان المراد باو ليس هو ان
احدهما لا نعلم فياتي الابهام ولكن يقول لا احدهما ما يتهاوق
فهو الخبر ولا ابهام فيه واقرب الحدود قول ابي الحسين
كلام يفيد بنفسه نسبة فان وانما قال بنفسه لا ليخرج نحو
قائم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف
المتميزة المتواضع عليها وتشمل الكلم وغيرها وهي اي قائم
وضارب وعالم مما المتناول نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها

فهما

اي يمكن ان يعرف الصدق الخبر المطابق لنسبته ... صحيحتهما

اورد على هذا التعريف بهذا الطريق وهو ان الصدق والكذب مما الحكم والحكم هو الاخبار فلزم تعريف الشي بنفسه

بل مع موضوعها دين علمه باب ثم ذكره من اقسام الطلب
كلها بالاصطلاحات كلها ولتعدد تفسيره من غير ضميمه لانها
جملة تامة نسبتها باعتبارين اما لان القيام منسوب
الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق
القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القائل لا
يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب والاولى
الحسن ان تقول اردت بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع
نسبة وتفسيره ان تكون هو مدلوله الذي هو وضع له لا انه
يلزم عقلا وقد صرح به الجلال في المعتمد تخرج كوضع اما
باعتبار نسبة القيام الى زيد فلم يعلم منه وقوعها واما
باعتبار نسبة الطلب الى القائل فلانه عقلي ومؤداه الطلب
ثم ذكر ان الاولى في تعريفه ان يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة
خارجية ونعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس
المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد ان مدلول الطلب نفسه
وهو المعنى القائم بالنفس من غير ان تشعر بان له متعلقا
واقعا في الخارج وهذا بخلاف طلبت القيام لانه يدل على
الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام
الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا تشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا
ويسميه المصنف تنبيها وانشاء ويندرج فيه الامر والنهي

والتمني والترجي والقسم والاستفهام والنداء والمنطقيون
يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته واما للفهم والاستفهام واما
لغيره وهو الامر والنهي والى غيره ويخصون التنبيه والانشاء
بالاخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء
وبعضهم يجعل التمني والنداء من الطلب والتحقيق حكان غير
هذا قال والصحيح اقول بعد ذكر الاخبار والانشاء
اعقبهما ما اختلف في كونه انشاء او اخبارا وهي صيغ العقود
كبعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا شك انها في
اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها
اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح انها
انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة
خارجية فان بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به
وايضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق
والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وايضا لو
كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع
الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا
لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا
لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم
يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا

والانشاء ولو كان لو قال للزوجة طلقتك سئل فان اراد الاخبار لم
يقع طلاق لكذبه وان اراد الانشاء وقع ونظيره للزوجة لمن زنيه
عن الغائبة فانه لا يقع وان اراد الانشاء لعدم قبول المحل له
فلا يكون للسؤال فائدة واعلم ان الله قال بانه اخبار
لم لا يقال انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب
وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل يثبت
المتنازع فيه قال اقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب
لان الحكم اما مطابق للخارج او لا والاول الصدق والثاني الكذب
وقال الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع للخارج او لا مطابق
والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق او لا واللامطابق اما مع
اعتقاد انه لا مطابق او لا والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد
ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد
الحصر فيهما اي في كونه افترا او كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام
مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا
بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول
عن قصد واعتقاد والجواب ان المراد افترى ام لم يفتر
فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكلام من غير قصد يكون
مجنونا او المراد افتصد فيكون كذبا او لم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل ان الافترا الخص

من الكذب ومعاذ الله فلا يكون كذبا ولو سلم فعلا لا يكون خبرا قالوا
قالت عائشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه وهم فدل ان الوهم
وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع فليس بكذب
والجواب انه ما اول بانه ما كذب عمدا اطلق عاما واراد
خاصا وذلك شائع وقال قوم ان كان الخبر معتقد المخبر
فصدق والا فكذب ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها
واحتجوا بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم
في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم
والجواب لا نسلم انه كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما لاشعا
رها عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا تضمن اني اقوله عن علم
وان كان الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتقيد بها لغة
واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه
وجوه اخر بيناها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع
على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال
خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجلب الاطناب فيها
كثير نفع قال اقول وينقسم الخبر باعتبار اخر ينقسم
الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا
كذبه فهذه ثلثة اقسام القسم الاول وهو ما يعلم صدقه
فصدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه

اى بنفس الخبر فانه هو الذى يفيد العلم الضرورى بمضمونه وهو
المتواتر واما ضرورى بغيره اى بغير استفيد العلم الضرورى
بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى كقولنا الواحد
نصف الاثنين والنظرى مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر
اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات فانه
فى كل ذلك قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثانى
وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام
المذكورة الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن
صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه
ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد خالف فى هذا التقسيم بعض
الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان
صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فانه اذا كان
صدقا دل عليه بالمعجز وهذا فاسد لجريان مثله فى نقيض ما
اخبر به اذا اخبر به اخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة
وقوع الخبر بهما وايضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد
لا يعلم صدقه بدليله والعلم بكذب كل مسلم فى دعوى اسلامه
اذ لا دليل على ما فى باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة واما
القياس على خبر مدعى الرسالة فلا يصح لانه انما يكذب لعدم العلم
بصدقه بل للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها

اى تراخ

ان يصدق بالمعجز **قال** وينقسم **اقول** الخبر ينقسم باعتبار
آخر الى متواتر وآحاد والتواتر فى اللغة تتابع امور واحدا
بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى
وفى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل
اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من
القرائن ما يلزم الخبر من احوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه
والمخبر ولذلك تفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك
من الاحوال المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة
او نظرا ثم اتفق العقلا ان خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم
بصدقه وخالف السمنية فى ذلك وكذا البراهمة وانه
بهتة اى مكابرة فانا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد
النائية كمكة ومصر وبالامم الخالية كالصحابة والانبياء
والحكما كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه
ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على
الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولانها مركبة
منها بل هى نفس الآحاد ولما فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع

قطعا ومع ذلك لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه لو حصل لما
ناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه
وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى او عيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد
عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضروري لما
فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا
اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان
الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا
والكل مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السو
فسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه
قد علم وقوعه والفرق حصول الداعي بخلاف اكل طعام واحد وبالجملة
فحصول العادة هنا وعدمه ثمة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم
الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر
المؤلف من الاشخاص وهو يغلب على البلاد دون كل شخص على
انفراده وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع
ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر لحصول العلم
وانما لم يحصل لفقد شرائط وعن الخامس ان الفرق انه نوع من
الضروري وغيره من المحسوس او الضروري نوع اخر بعد تحصيلها (?)

لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة
ولا ورود عليكم خلاف السوفسطائية قال والجمهور اقول
اذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم بعد اختلف في العلم الحاصل به
اضروري هو ام نظري فالجمهور على انه ضروري وقال
الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي الى
انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي (?) لنا انه لو كان
نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم
قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وايضا لو كان
نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بهتا ومكابرة
كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج ابو الحسين
بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم
باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا
يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان
كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا الجواب
منع احتياجه الى العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري
يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فيستغني عن الترتيب ولا نمنع
صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها
ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول

لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت
الكل اعظم من الجزء يلزم ان نقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل
ما هو كذلك فهو اعظم فهذه حجة ابي الحسين على والمنكرون عن
آخرهم قالوا اولا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري
كغيره من الضروريات لانه حصول العلم ولا نشعر به وبانه كيف
حصل محال والجواب المعارضة والحل اما المعارضة فمثلا
وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات
واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم
من الشعور بالعلم ضرورة الشعور لصفته من كونه ضروريا
او نظريا قال وشرط التواتر اقول وقد ذكر في التواتر شروط
صحيحة وشروط فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلثة كلها
في المخبرين احدها تعددهم تعددا بلغ في الكثرة الى ان يمتنع
الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة وثانيها كونهم
مستندين ذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا وثالثها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع
طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد
التواتر وشرط قوم فيه شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر
عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل
لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا

لذلك

قدم

وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلثة
عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا ولما كان العلم بحصول
هذه الشرائط ممن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله
واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك
عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابط في حصول العلم سبق
العلم بها كما يقوله من يقول انه نظري قال وقطع القاضي اقول
قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضي يجزم بانه لا
يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية
وتردد في الخمسة وبيانه ان وجوب التزكية مشترك الا ان
نقول لو افاد العلم فلا تجب التزكية ولو لم تفد فيعلم كذب واحد
فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة ولا نفرق بين الخبر والشهادة
كيف في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء
موسى لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم
وقيل اربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار
موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم وقيل غير منحصر
في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده
وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات
من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا اي لا قبل

والاجتماع م

حصول العلم كما يقتضيه راى من يقول انه نظرى ولا يعلم
على راينا ولا سبيل الى العلم بعدد لانه بقوى الاعتقاد
بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة
البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ويقطع ايضا انه
يختلف بالقراين التى تتفق فى التعريف ويعز الله على
الحاجة اليها فى ذلك عادة من الحزم وتفرس اثار الصدق
وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كرضا الملك
باحوال الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم
وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر
عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب
قال وشرط اقول ما ذكرناه من الشروط المتفق عليها
فى التواتر واما المختلف فيها فمنها قال قوم شرط الاسلام
والعدالة كما فى الشهادة ولا افاد اخبار النصارى بقتل
المسيح عليه الصلوة والسلام العلم به وانه باطل والجواب
منع حصول شرائط التواتر لاختلال فى الاصل او الوسط
اى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى المرتبة الاولى او
فى شىء مما بينهم وبين الناقلين الينا من عدد التواتر ولولا ذلك لعلم
لنا اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به
وقال قوم شرط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطوء وقال قوم

قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقال الشيعة
شرط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطوهم عادة
للخوف بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد
للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال وقول القاضى اقول قال
القاضى وابو الحسين البصرى كل خبر افاد علما بواقعة لشخص
فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر وهذا صحيح
بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما
علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها وذلك يبعد جدا
لتفاوتها عادة قال مسئلة اذا اختلف اقول اذا كثرت
الاخبار فى الوقائع واختلفت فيها لكن كل واحد منها على معنى
مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر
المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم
فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها
تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شىء من تلك القضايا بعينه وكوقائع
على رضى الله عنه فى حروبه من انه هزم فى خيبر كذا وفعل
فى احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد
تواتر ذلك عنه وان كان شىء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة
القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك

صح

صح

وهو متواتر لا لأن أحدها صدق قطعا بل العادة تقضي **قال**
خبر الواحد **أقول** فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسيمه وهو
خبر الواحد وهو كل ما لم ينته إلى حد التواتر كثرت رواته أو
قلوا وقيل هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد
الظن وربما لا يراد إذ لا عبرة به ولا يرد ومن الخبر قسم يسمى
المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة **قال** مسألة قد
يحصل **أقول** قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم
أولا والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعني بها
الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم و
يحصل العلم به بغير قرينة أيضا ثم اختلفوا فقال أحمد
في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أي كلما حصل خبر
الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد أي قد يحصل العلم
به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الأكثرون
لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فهنا مقامان
أحدهما أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا أنه لو حصل
بلا قرينة لكان عاديا إذ لا علية عندنا ولا ترتب إلا بإجراء
الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر
المتواتر واللازم منتف ولنا أيضا لو حصل العلم به
لأدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم

إذا كان المخبر مشهورا بالكذب

خ الزيادة

باطل لأن المعلومين واقعان في الواقع وإلا كان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين ولنا أيضا لو حصل العلم به
لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع
والثاني حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه أنه لو أخبر ملك
بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ
وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة
دون موت مثله وكذلك الملك وأكابر مملكته فإنا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق إليه الشك واعترض عليه بأن العلم
ثم لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل
وإرضاع الطفل اللبن من الثدي وكونها وأجيب
أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوزنا موت
شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطا في إفادته للعلم
على ما لا يخفى فتقييده بخبر الواحد العدل إنما ذكره لأن ما يرد
المذاهب المذكورة مقيد به فإن أحدا لم يقل أن خبر
غير العدل يفيد العلم مطردا المخالفون أيضا فرقتان
فرقة تنكر إفادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بإفادته
له بلا قرينة أما المنكرون مطلقا فقالوا أدلتكم على امتناع
إفادته للعلم بلا قرينة تأتي كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد

ويناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب انه لا
يساوي الخبر مع القرائن اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم في مثله
فانه لا يتخلف عن العلم واما تناقض المعلومين فلان ذلك اذا
حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما
تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات ولنا القائلون بافادته
مطلقا قالوا وجب العمل به اجماعا ولولا انه مفيد للعلم غير
مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال ان يتبعون الا
الظن في معرض الذم فدل على حرمته والجواب من وجهين
احدهما انه انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر
وانه قاطع وثانيهما ان ظاهرها في العموم مأول بتخصيص
بما المطلوب فيه العلم من اصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من
احكام الشرع قال مسألة اذا اخبر اقول اذا اخبر واحد
عن شيء بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه يدل على صدق
الخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر صدقه لنا انه لا يتعين
السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان
قد بينه وعلم انه لا ينفع انكاره او ما علمه نفيا او اثباتا لكونه
دنيويا او رأى تاخيره الى وقت الحاجة الى بيانه ويتقرر عدم

لم

علم الجميع تركه للانكار صغيرة وهي جائزة على الانبياء عليهم السلام
وان تعذب قال مسألة اقول اذا اخبر واحد بشيء بحضور
خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر
غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل على صدقه اصلا وان
كان مما لو كان لعلموه فان كان مما يجوز ان يكون لهم حامل
على السكوت من خوف او غيره لم يدل ايضا وان علم انه لا
حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا لنا ان سكوتهم
وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا يقال
لعلهم ما علموا او علمه بعضهم او جميعهم وسكتوا لانا نعلم ان كل
معلوم الانتفاء بالعادة قال مسألة اذا انفرد اقول اذا انفرد
الواحد بالخبر عن شيء يتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما
يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما انفرد واحد بالاخبار عن
قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة
فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من انفسنا
العلم بكذبه قطعا ولولا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما
قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل
وان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة
على الكتمان والاخفاء كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها
ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه امور منها ان النصارى

لم

لم ينقلوا كلهم المسح في المهذب مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله ومنها
ان معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده
وحنين الجذع الذي كان يستند اليه اذا استند الى غيره
وتسليم الغزالة عليه لم يتواتر بل نقل احادا ومنها ان
كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع مما يعم به البلوى وبحث
الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه كافراد
الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه وقراءة
البسملة في الصلوة وتركها الجواب ان اسما الحامل لعلم
بالعادة كالحامل على اكل طعام واحد واما كلام عيسى في المهد
فان كان بحضرة طول كثير فقد نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل
فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه وكذا المعجزات فلذلك اي
لو كثر مشاهدوها لتواترت والا فغير محل النزاع مع انا لا
نم انها مما يتوفر الدواعي على نقله فانها انما تنقل ليشتهر بين
الناس وقد استغني عنها وعن استمرارها بالقران الباقي
على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان واما الفروع
فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها وان سلم فانما نقل
حمله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مشتهرا مستغني عن نقله
وان سلم فقد نقل الا انه نقل الاخر ايضا لكونهما شايعين و
الخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الاولى منهما **فان** قيل

التعبد **اقول** التعبد بخبر الواحد العدل وهو ان يوجب الشارع
العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لابي علي الجبائي
لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا ان الشارع يقول للمكلف
اذا اخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا
فانا نعلم قطعا انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته قالوا
اولا انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى
تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وهو
باطل وما يؤدي الى الباطل لا يكون عقلا الجواب ان قلنا
كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في
نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة
فيكون حلالا لواحد حراما لاخر وان قلنا المصيب واحد فقط
فلا يرد ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وهذا
جوازا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا في
الواقع وهذا ايضا مستندا ونقضا بالاستقلال لا بالنقل
هذا بالنسبة الى مجتهدين لكنه يؤدي الى التناقض عند تساوي
الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح
لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كان لا دليل اذ
شرط العمل عدم المعارض او التخيير وهو تجويز العمل باحدهما
شاء يدفع ذلك قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في

الاخبار عن الباري تعالى وهو باطل لغير معجز اجماعا فالجواب
لانم الملازمة لان العادة تمنع قبول قول من ادعى النبوة بغير
معجز فهو كاذب وايضا فالفرق بانه يفضي ذلك الى كثرة الكذب
فيه عادة بخلاف الاخبار قال مسئلة يجب اقول ذهب الاكثر الى جواز
التعبد بخبر الواحد وهو واقع وانكره القاساني والرافضة وابن
داود والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق اثباته والجمهور
على انه يجب بالدليل السمعي وقال احمد والقفال وابن سريج وابو
الحسين البصري بالدليل العقلي لنا اجماع الصحابة والتابعين بدليل
ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم
كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما في واحد واحد فمن ذلك
انه عمل ابو بكر رضي الله عنه بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد
الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين
وبخبر الضحاك في توريث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن
حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة
في ان عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربا
في النقد وعمل الصحابة بخبر ابي بكر رضي الله عنهم الائمة من قريش والانبياء
يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث الى غير ذلك مما لا يحصى

يعني انه يجب العمل بخبر الواحد وقد ح

فهم

رضي الله عنه ح

ابي ح

لاستيعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير وقد
اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لانم ان العمل في هذه الوقائع
كان بهذه الاخبار اذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر
ان يكون به على انه السبب للعمل والجواب انه قد علم من
سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم
هذا معارض بانه انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة
وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
وانكر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا
نعلم اصدقت ام كذبت ورد علي خبر ابي سنان وكان يحلف غير
ابي بكر وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله
والجواب انهم انما انكروه مع الارتياب وقصوره عن افادة
الظن وذلك مما لا نزاع فيه وايضا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم
عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث
انهم قالوا لعلها اخبار مخصوصة بتلقيها بالقبول ولا يلزم في
كل خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها
الظن لا لخصوصيات بها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق
على وجوب العمل بما افاد الظن ولنا ايضا انه تواتر انه كان ينفذ
الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم
كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه قال احتج اقول وقد استدل

الله تع ح

من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية ومنها
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج ان لعل
ههنا للوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى والطائفة من كل فرقة
لا يكون اهل التواتر فلولا وجب الحذر لقول الآحاد وهو بعيد
لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في
الاصول ومنها الذين يكتمون ما انزلنا الآية اوعد بالكتمان
ليقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم
يحصل مقصود الشارع وهو ايضا بعيد لانه مفهوم المخالفة
وهو ضعيف وان سلم فاستدلال بظاهر في اصل فلا يجري
قال قالوا ولا تقف اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا
اولا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال
ان يتبعون الا الظن وذم باتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وانه ينافي الوجوب ولا نسلم ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن
الجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو الاجماع انه ظاهر في
اصل يلزمهم ان لا يمنعوا التعبد به الا بدليل قاطع ولا قاطع لهم
وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص
ولغيره قالوا ثانيا توقف النبي صلى الله عليه في خبر ذي اليدين
حين صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال

روا

لوا

اي بخبر الواحد العدل

عام وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع

صلى الله عليه وسلم شيء من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر
فدل ان خبر الواحد لا يعمل به الجواب انه ليس من صور
محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن
الرسول عليه وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه بين
جمع كثير في امر الغالب علم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان كان
ظاهرا في الغلط فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيدا للظن
بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا قال
ابو الحسين اقول القائل بانه يفيد بدليل العقل هو ابو الحسين
قال الظن في تفاصيل المجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به
واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا
قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة اكل
شيء معين يحكم العقل بان لا يؤكل وفي العكس اذا اريد
ان ينقض يحكم العقل بان لا نقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه
صلى الله عليه بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا
ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فيجب العمل
به قطعا والجواب انه مبني على التحسين والتقبيح عقلا
وقد ابطلناه سلمناه ولا نم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع
الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب
سلمناه لكن في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا

الظن مبتدا في تفاصيل الى خبر

يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه لكنه
قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا والمسألة اصولية فلا يجزي فيها
الظن واحتج الباقون فقالوا اولا صدقه محتمل فيجب اتباعه
احتياطا والجواب انه قياس بغير اصل فان كان اصله الخبر
المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادته
العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى وان كان اصله فتوى المفتي فضعيف
ايضا لان الفرق ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلديه فيها
وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان سلمناه لكنه
قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف
مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع
كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا
يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية
فظاهر والجواب منع الثانية وهو امتناع خلو وقائع
عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه
نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا
دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا
ولم يلزم اثبات حكم بغير الشرع قال اما الشرائط اقول اما
حكم خبر الواحد فما ذكرنا واما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فا مس

كلها في الراوي الشرط الاول البلوغ لان الصبي وان قارب البلوغ
وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه
الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم
الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل
كالفاسق لا يقال اجمع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان
بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع انه احتيط في الشهادة ما
لم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة
اليه لكثرة الجنايات فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل
فلو لم يعتبر شهاداتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات
والمروءة استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة
هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ بخبر
والحال انه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة اما اولا فقياسا
على الشهادة وانها متفق عليها فالرواية اولى بالقبول واما ثانيا
فاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما
مما تحملوه قبل البلوغ ورووه بعده بلا علمه كتبة الحديث
وانهم لم يسألوا عن تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم
يفرقوا بينهما فاقبلوا روايتهم وان احتمل الامرين اعمالا للظاهر مصرا
واما ثالثا فباجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواية
واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما افاد ذلك وقد يقال ان

ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط قال ومنها الإسلام
أقول الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الإسلام أما أولاً
فبدليل الإجماع فإن قيل إن أبا حنيفة رحمه الله يقبل شهادة
بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا
يقبل في الرواية ولا صرح به وذلك أن شهادتهم قبلت للضرورة
صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم فيما لا يحضره المسلمان وأما
ثانياً فلقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق
بالعرف المتقدم على ذلك بالاستقراء وإن كان لا يسمى في
العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسيماً له ويعرف بأنه مسلم ذو
كبيرة أو صغيرة أصر عليها وقد يستدل بأن الكافر لا يوثق
به فلا يقبل قوله قياساً على الفاسق وقيل إنه ضعيف
لأنه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تديّنه في ذلك الدين مع تحريم
الكذب فيه أو في تحريم الكذب قال والمبتدع أقول ما
ذكرناه حكم الكافر وأما المبتدع فقد يكون مبتدعاً ببدعة يتضمن
التكفير وقد يكون ببدعة لا يتضمنه فإن كان يتضمن التكفير
فيكفّر به قوم ولا يكفره به قوم فمن كفّره به فهو عنده كالكافر
وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة
وسنذكر حكمها وإن كان لا يتضمن التكفير فإن لم يكن واضحاً
قبل اتفاقاً وإن كان واضحاً كفسق الخوارج استباحوا الدماء

وشنّوا

وشنّوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فردّه قوم وقبله قوم قال
الرادّ له قد قال تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق
كما مرّ وقال القابل قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا
ظاهر إذ الظن صدقه والجواب أن الآية أولى بالعمل بها
من الحديث أما أولاً فلكونها متواترة والحديث آحاد وأما ثانياً
فلخصوصها بالفاسق وعمومُ الحديث للفاسق والعدل
ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر إذ العام يحتمل عدم تناوله
لذلك الخاص لتخصّصه دون الخاص وأما ثالثاً فلأنها لم تخصص
إذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لأنه لا يجب العمل بكل
ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر إذ الظن صدقهما ولا يعمل
بهما اتفاقاً قالوا قتل عثمان وهو إمام بالحق بدعة
واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة
ورواية وهو إجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الوا[ضحة]
قلنا لا نسلم القبول إجماعاً وإن سلمنا فلا نسلم الإجماع على كون
ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذي البدعة
الواضحة بل كان ذلك مذهباً لبعضهم لأن القتلة لا يرون ذلك
وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهادياً وأما نحو خلاف
البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة
الصفات فإنها وإن ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك

لخصوصها خ

صح

قال خ

اي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وان لم تكن واضحة
لقوة الشبهة من الجانبين كما يأتي في موضعه فهو محل
المعاند واما ما يتوهم انه فسق لكونه خلافا في العمل كمن
شرب النبيذ او لعب الشطرنج من مجتهد يرى حلهما حلالا او
مقلد له فيه فالحق انه ليس بفاسق اما اذا قلنا كل مجتهد
مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لانه يجب على
المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقناه به لفسقنا
بواجب وانه باطل بالضرورة فان قيل اليس الشافعي
يحد بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوصف قلنا الصحيح
عدم الحد عليه وان سلم فحده لظهور امر التحريم عنده الا انه
فاسق ولذلك قال احد شارب النبيذ واقبل شهادته

فلا يكون كل من اتى بحرام فاسقا م

قال ومنها رجحان اقول الشرط الثالث رجحان ضبط
الراوي على سهوه لئلا مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف
الاصابة فلا يحصل الظن قال ومنها العدالة اقول الشرط
الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة
التقوى والمروة وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر
وقولنا على ملازمة التقوى والمروة ليخرج الفاسق وقولنا
ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم وهذه
لما كانت هيئة نفسانية خفية فلا بد لها من علامات يتحقق بها

وانما يتحقق باجتناب امور لرفعة الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
وبعض الصغائر وبعض المباح اما الكبائر فقد اضطرب فيها
الرواة فروى ابن عمر تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير
حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
واكل الربوا وزاد علي كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر وانما
يعلم الكبيرة كلما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال
بعض كل ما كان مفسدته مثل مفسدة اقلها مفسدة او
اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار الى المسلمين ليستأصلوهم
اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك
المحصنة ليزني بها اكثر من مفسدة القذف ويمكن ان يقال
هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة ادنى ما ذكر من الكبائر واما
الاصرار على الصغائر فمرجعه العرف وبلوغه حدا لا يبقى معه الثقة
واما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة واما ترك
بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام و
الاجتماع مع الارذال والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة
ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك فالملتزم بتركها
لا يجتنب الكذب غالبا قال واما الحرية اقول هذه شروط
في الرواية والشهادة وتعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية

وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة [illegible] ص

كالحرية والذكورة والعدالة وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة
للمشهود عليه لان امر الشهادة اليق بالاحتياط لقوة البواعث
عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص فالمحبة
والعداوة يؤثران فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة فيها
بخصوصها اكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من
كثرة رواة المفترى مسالة مجهول اقول مجهول الحال
وهو من لا يعلم عدالته لا يقبل روايته روى عن ابي حنيفة قبول
روايته اكتفا بسلامته من الفسق ظاهرا لنا الادلة كو
لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع
من اتباع الظن في اتباع عدالته وفسقه والمجهول فخولف
في المعلوم عدالته بدليل وهو الاجماع فيبقى في ما عداه معمولا به
فيمتنع اتباع الظن فيه وهو صورة النزاع وهو المجهول و
ايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق عدمه كالصبي
والكفر فانا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم يتحقق قالوا اولا الفسق
شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت
وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نم
انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم
بالشيء عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة او بتزكية
خبير به له واعلم انه هذا مبني على ان الاصل الفسق او

المعلوم ح

منه ح

ظن ح

لان العدالة طارية
كحصول الايمان
بالا [illegible] طاري
الا [illegible]
على عدمه لان
الاصل عدمه

او العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر
قالوا ثانيا قال نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر لانه يوجب ظنا
ولانه لما اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل والجواب اما اولا
فبانا لا نسلم ان هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم
يعلم عدالته وقصة الاعرابي فلعله عليه السلام عرف عدالته
لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة
واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم
ان يتبعون الا الظن قالوا ثالثا هو ظاهر الصدق فيقبل
اخباره كاخباره بكون اللحم مذكى وبكون الماء طاهرا او نجسا
ورق جاريته التي يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكفي
ظاهر صدقه الجواب اولا ان ذلك ليس محل النزاع
او محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول
مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية اعلى مرتبة من هذه
الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم في ذلك القبول
في الرواية مسالة الاكثرون اقول الاكثر على ان الجرح و
التعديل كلاهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت
به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا
وهو قول القاضي وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما
جميعا قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على

امام

مذكاة ح

من القبول ح

الاول هنا المتقدم والاخر المطابق ذكر الاول ح

شروطه اي لا احتياط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط
وقد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعد
كل واحد كاصله واعلم انه لا يتم مدعاه الا بان يبين بانه لا
ينقص عن اصله حتى يثبت له انه يجب في الشهادة اثنان ولم
يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان القائلون بالمذهب
الثاني قالوا اولا شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات
واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كسائر
الاخبار قالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال
العمل بالشك كذلك واجيب بان الاخر وهو عدم اعتبار
العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واما
المذهب الثالث فالكلام فيه سؤالا وجوابا ظاهر مما قلنا
او يجعل المعارضة في الثاني دليلا والدليل معارضة فيقال
خبر فيكفي الواحد فيعارض بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط
فيعارض بان الاخر احوط قال مسئلة اقول قال القاضي
ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر
السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر
السبب وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح و
قيل بالعكس اي يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام
ان صدر عمن يعلم اسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف

فيهما احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة به بحالهما لم يكن
عدلا وهو خلاف المفروض واما ما قاله انه قد اختلف في
سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول مهما اطلق
في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب
اولا بانه يبني الجرح على اعتقاده فيما لا نراه جرحا فلا يكون
مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا
فلا تدليس احتج الثاني وهو القائل لا يكفي الاطلاق فيهما
بانه لو اكتفي بالاطلاق لاثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس
في اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر
البطلان الجواب انا لا نسلم انه يثبت مع الشك فان قول
العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعي
على انه يكفي في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادى
الى التقليد واللازم باطل اما الملازمة فللاختلاف في اسباب
الجرح فهو في كون الحديث موجبا احتمل للجارح للعمل بجرحه
قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه
بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدا حتى يقلد في بعض
مقدمات اجتهاده يكون مقلدا اذ لا واسطة واما بطلان
اللازم فلان الاجتهاد هو المفروض من الرواية وكلامنا في
المجتهد القائل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة

بخلاف التعديل فان سببها غير مختلف فيه

التصنيف فيها كخلاف الجرح الامام قال لو اثبتنا احدهما بقول
غير العالم باسبابهما لا اثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت
المأخذ والمسئلة لشهادته قال الجرح مقدم اقول اذا
تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل
بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للجرح والتعديل
فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته
اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه
فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه
كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل
خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا اما اذا عين الجارح السبب
ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل
فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم
فيتحقق بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور ويصار
الى الترجيح قال حكم اقول هذه طرق التعديل فمنها حكم
الحاكم بمقتضى شهادته اذ لو كان الحاكم العدل لا يرى العدالة
شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا
فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا
في قبول الرواية بروايته وانما الخلاف في رواية العدل عنه
هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب اولها تعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وثانيها ليس بتعديل

فلا يمن ذكر السبب

فلا العلم عدم فسقه

اذ كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر ممن يروي وثالثها وهو المختار
انه ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا و
اما ترك العمل بشهادته او بروايته فليس جرحا له لجواز ان
تركا وتقبلا ولا يترتب عليهما اثرهما لمعارض كرواية او شهادة
اخرى او فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة
الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على
فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ
اذا كان يعتقد حله ليس جرحا وكذلك امثالها من حذف
البسملة ومسائل الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس
من المعارض ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من
لقي الزهري قال الزهري كذا موهما انه سمعه منه وقيل
حدثنا فلان بما وراء النهر موهما انه يريد بالنهر جيحان وانما
يريد به غيره لان قصده لذلك غير واضح قال الاكثر اقول
اكثر الناس على ان الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم
العدول وغير العدول فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى
حين ظهور الفتن اعني بين علي ومعاوية واما بعدها فلا يقبل
الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان الفاسق
من الطرفين غير معين وكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما
الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم

ليس

انه قاتل عليًا فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات
كقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدولا وقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس وقوله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم ومن الحديث كقوله اصحابى كا
لنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرنى ثم من
يلونهم الاقرب فالاقرب وقوله فى حقهم لو انفق احدهم
الارض ذهبا لما نال مُدّ احدهم ولنا ايضا ما عُلم
ايضا بالتواتر من الجد فى اتباعهم الاوامر والنواهى
وبذل الاموال والانفس وذلك ينافى عدم العداله ولعل
ما ذكروه من الفتن فيحمل على الاجتهاد اى اجتهدوا انها
فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء
قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر او قلنا المصيب واحد
لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا يُفسّق بواجب قال
مسئلة اقول قد اختلف فى الصحابى فقيل هو من راى الرسو
صلى الله عليه وان لم يرو عنه حديثا ولم يطل صحبته له وقيل
ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا اى طول الصحبة
والرواية والحق ان المسئلة لفظية وان انبنى عليها ما
تقدم من عدالة الصحابة لنا ان الصحبة تقبل التقييد
بالقليل والكثير بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار

خ بذلهم

خ تفسيق

ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز
والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل
والكثير جعل المحدث والزائر لمن اتصف بالقدر المشترك
وايضا لو حلف لا يصحبه فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق
ولو شرط فيه الامران او احدهما لما كان كذلك
ولا يخفى ان ذلك انما يأتى فى الصاحب لغة واما الصحابى
بالنسبة المخصوص فى العرف باصحاب النبى فلا قالوا اولا
اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم الملازمة ولو
كان لغير الملازم حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم منه الخاص
لعله الجواب فهم الملازمة منهما لعرف محدث لا انه
فى الوضع كذلك ولم يثبت مثله فى الصحابى قالوا ثانيا لولا ان
الصحابى يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول
والراوى اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفى علامة المجاز
لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بنى فلان
او رآه ولم يصاحبه الجواب ان المنفى الصحبة بقيد اللزوم
او المطلق الثانى ممنوع بل هو اول المسئلة والاول مسلم ولا
يفيد المطلوب لانه نفى للاخص وهو الصحبة المقيدة لا
يستلزم نفى الاعم وهو الصحبة المطلقة قال لو قال اقول
من عاصر الرسول وكان عدلا اذا قال انا صحابى وكان مسلما

خ منهما

بدعواه لعدالته صدق ظاهرا لا قطعا لانه متهم فانه يدعي
لنفسه رتبة قال وقد اشترط اقول قد اشترط في خبر الواحد
شروط ليست هي بشروط عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر
فمنها العدد ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط لحد احد
اربعة اما خبر آخر واما موافقة ظاهر له واما انتشاره بين
الصحابة واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت
به حكم في الزنا ان يرويه اربعة من العدول والدليل على عدم
اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه وعن حجج
المنكرين ما تقدم في خبر الواحد ممن جانبنا عمل الصحابة
والاسولة عليها باجوبتها وانفاذ الآحاد لتبليغ الاحكام ومن
جانبهم توقفهم في قبول المنفرد وكونه لا يفيد ومنها الذكورة
ولا يشترط فيقبل المراة ومنها البصر فيقبل الاعمى لاتفاق
الصحابة عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد اما للولد ومنها
عدم العداوة فيقبل على العدو وما على العدو لعموم حكم الحديث
بخلاف حكم الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من
روى حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب
فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه
او العربية او معنى الحديث فيقبل مع عدمه لقوله عليه السلام
نضر الله امرا سمع مني حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب حامل

عليه

من

منها

فقه الى من هو افقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم
اعتبره ابو حنيفة والحق خلافه لان الاعتماد على الخبر والراوي
عدل فالظاهر صدقه قال مسئلة اذا قال اقول هذا شروع
في كيفية الرواية والشهادة الصحابي اذا قال سمعته صلى الله عليه
او اخبرني او حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد
اختلف في مسائل ها هو نذكرها واحدة واحدة وهذه منها
وهو انه اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم حمل على انه سمع
بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه
او سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال ورجح فينبغي قبوله على عدالة
جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا واسطة او
بواسطة عدل وان لم نقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم نعلم عدالته
قال مسئلة اذا اقول اذا قال الصحابي سمعته امر بكذا
او نهى عن كذا فالاكثر على انه حجة لان قوله ذلك ظاهر في تحقق
كونه امرا ونهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه لكن
يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس او ان الفعل
يدل على الامر فيقول امر ونهى ولا يراه غيره امرا ونهيا والجواب
ان ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع
الظهور قال اذا قال اقول اذا قال الصحابي امرنا او نهينا
او اوجب كذا او حرم او ابيح وبالجملة نسبة من الاحكام بصيغة ما

تام

ه

عنه

والعدل لا يجزم بشيء غالبا الا اذا علمه فالواحتمال انه اعتقد ما سمعه من صيغة ليس امرا ونهيا فعلا امرا ونهيا صح

نسبة

لم يسم فاعله فالاكثر على انه حجة فانه ظاهر في ان النبي عليه السلام
هو الآمر والناهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص عليك
أُمرنا او نُهينا فانه يتبادر امره لكل الملك ونهيه وان كان
محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا يحتمل ذلك اي
كونه امرا للنبي وان لا يكون بل يريد امر الكتاب او امر بعض
الائمة وان يكون عن استنباط فانه اذا قاس فعلت في
ظنه انه مأمور به ويجب العمل بموجبه فنقول عرفا أُمرنا
والجواب انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال اذا
قال اقول اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على
انه حجة لانه ظاهر في تحقق السنة عن النبي عليه السلام وقد خالف
الكرخي من الحنفية فيه ولنا وله ما تقدم من الظهور
والاحتمال فلا نكرره قال اذا قال اقول اذا قال كنا نفعل
او كانوا يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء
التافه فالاكثر على انه حجة لانه ظاهر في ان الضمير للجميع وانه
اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغت المخا
لفة لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة
لان ذلك مما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظني فتسوغ
المخالفة كما تسوغ في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا
قاطعا فانه يخالفه لظنية الطريق ولا يمنع قطعيته المروي قال

ومستنده اقول ما مر بحسب الفاظ الصحابي ولما غير الصحابي
فلا بد له من مستند وله مراتب وفي مرتبة الفاظ يروى بها وهذا
بيانها اما مستنده اي ما يصح له من اجله ان يروي الحديث
ويقبل منه فامور ستة قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ
او قراءة غيره على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له ان يروي عنه
او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته اليه بما يرويه عنه
واما مراتبها والفاظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه اعلى المراتب
على الاصح دون قراءته على الشيخ ويصدق له وصيغته ان قصد
اسماعه وحده او مع غيره ذلك عند الرواية عنه حدثني و
اخبرني او سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر
ولا يضيفه الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن ولما على
الشيخ من غير ان ينكر الشيخ عليه ولا اوضح امر يوجب السكوت
عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدرات المانعة عن
الانكار فقد اختلف في انه هل يعمل به ام لا فمنع بعض الظا
والصحيح انه معمول به لانه يفهم عرفا تقريره وانه يصدق
والرضا في سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند
عدم الصحة فيقول عند الرواية حدثنا واخبرنا قراءة عليه
وهل يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة قال
الحاكم الرواة اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ولعل ذلك عن ائمة

للرواه

وأما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته
وأما الإجازة فهو أن يقول أجزت لك أن تروي عني كذا أو ما صح
عندك أنه من مسموعاتي أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين
المعينين فالأكثر على جوازها وإذا روى بها يقول أجاز لي
وأخبرني وحدثني إجازة فالأكثر على أنه لا يقول أجازني وأخبرني
مطلقا وقال بعض ولا مقيدا أي لا يقول حدثني وأخبرني
إجازة لكن يقول أنبأني بالاتفاق للعرف فإنه إنباء عرفا وإن
كان هو الإخبار لغة يقال للإعلان والإعلام إنباء قال
«زعم الغراب منبئ الأنباء» وبذاك نبأني الغراب الأسود» وهذا
الفعل ينبئ عن العراقة أو المحبة ينبئك العينان ما هو كاتم وقد
منع الرواية بالإجازة أبو حنيفة وأبو يوسف وأما الإجازة لجميع
الأمة الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لأنها مثل الإجازة
للموجودين المعينين إذ العام بمثابة تعداد الأفراد ولا فرق بينهما
إلا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثل ذلك
الإجازة في نسل فلان أو من يوجد من بني فلان من غير تعيين أو
كونه مثل لأهل بلد كذا في صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما
قبله فإن إجازة غير الموجود أبعد من الموجود غير المعين والمختار
صحتها لنا في صحة الإجازة الظاهر أن العدل لا يروي إلا بعد العلم أو
الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فوجب أن يصح لغيره وأيضا

و خ — دنا — حدثني خ — أيضا ح — أن الأحبة آذنوا بتناء — ل — والمختار

علم ح

وأيضا فإنه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من
يراها بموجبها وما ذلك إلا الإجازة وقد علم بذلك بطلان ما يقوله
أبو بكر الرازي من أنه إن كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو
قال اشهدوا علي بمضمون هذا الكتاب قالوا أولا إذا قال حدثني
فقد كذب لأنه لم يحدثه وأنه لا يجوز الجواب أنه وإن لم يحدثه
صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرئ على الشيخ بحضوره فإنه لم يحدثه
ويجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظن مستند إلى ما لا يجوز
الشهادة عنه فلا يجوز الرواية عنه قياسا على الشهادة الجواب
الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذلك احتيط
في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب
العمل بكتب الرسول وإن لم يعلم مضمونه ولو شهد عليها لم يجز
وأما المناولة والكتابة فمثل الإجازة دليلا وجوابا فلم نتعرض لهما
قال الأكثر أقول قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى
والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الألفاظ وأما غيره فلا يجوز
منه اتفاقا والمختار جوازه مع أن الأولى نقله بصورته ما أمكن
وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أي بتبديل لفظه بما يرادفه فيها
وروي عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه ووجوب نقله
بصورته وروي عن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء مثل
بالله وتالله فلا يجوز أصلهما كان كل كريم ترادفهما وتوازنهما

وحمل تسديده ذلك على المبالغة في أن الأولى صورته لا أنه يجب صورته
لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة
والذي قاله عليه السلام واحد قطعا والباقي نقل بالمعنى وتكرر ذلك
وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك إجماعا على جوازه
ولنا أيضا أنه روي عن ابن مسعود وغيره أنهم قالوا قال
رسول الله كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم ذكر اللفظ بعينه وأن
المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعا ولنا أيضا
أنه أجمع على تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لأنه
أقرب نظما أو في مقصود تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضا
أنا نعلم أن المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ
قالوا أولا قال عليه السلام نضر الله امرأ الجواب أن هذا
لا دلالة له على مطلوبكم فإنه دعا لمن نقله بصورته لأنه أولى ولم يمنع
فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضا بالموجب فإن من نقل المعنى
أداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته قالوا ثانيا لو جاز
ذلك لأدى إلى الإخلال بمقصود الحديث فإنا نقطع باختلاف
العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له
الآخر فإذا قدر النقل بالمعنى مرتين أو ثلاثا ووقع في كل مرة أدنى تغيير
حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية الجواب أن فرض
تغيير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فإن الكلام فيمن نقل المعنى

[هامش: علي ؟ — جواز ؟]

سواء من غير تغيير أصلا وإلا لم يجز اتفاقا **قال** مسئلة إذا كذب **أقول**
إذا روى عدل عن عدل ثم كذب الأصل الفرع في روايته عنه وقال
لم أروه هذا فالاتفاق على أنه يسقط أي لا يعمل بذلك الحديث لأن
أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لأن واحدا
منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك هذا إذا كذب أما
إذا قال ما أدري أرويته له أم لا فالأكثر على أنه يعمل به خلافا لبعض
الحنفية ولأحمد فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن فإن عدم تذكره دون ذلك
قطعا وقد يستدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي
هريرة أنهما قالا إنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى
عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا أذكر أني رويته لك أم لا لأنه نسي
وكان سهيل إذا روى قال حدثني ربيعة أني حدثته عن أبي و[illegible]
أنه إنما يدل على الوقوع ولا دليل فيه على العمل به قالوا أولا لو جاز
ذلك في الرواية لجاز مثله في الشهادة واللازم منتف للإجماع على أنه
لا يقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل الجواب منع الملازمة
فإن باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية
والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وعينوا
له لفظ أشهد دون أعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الأصل
لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان أنه حكم في قضية وهو قد نسي حكمه

[هامش: تعيين خ — أما ؟ — قد ؟ — عني ؟ — وجوب ؟ — جائز خ]

فيها واللازم منتف الجواب منع انتفا اللازم اذ يجب عليه الحكم عند
مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم ذلك اصحاب الشافعي حيث لا
يوجبون حكمه والجواب من طرفهم ان نسيان التراخي وطول
الزمان والقيل والقال ابعد ذلك من الحكم ابعد من نسيان الرواية
فلا يصح القياس قال مسئلة اذا انفرد الخ اقول اذا انفرد
العدل بزيادة في الحديث مثل ان يروي انه دخل البيت ويروي
انه دخل البيت وصلى فاما ان يتحد مجلس السماع او يتعدد فان
اتحد فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة
منهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل والا فالجمهور على انه تقبل وقال
بعضهم لا تقبل وعن احمد فيه روايتان لنا انه عدل جازم
في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا
اذ الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته
وتعددهم فوجب رده والجواب ان سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم
بانه سمع بعيد جدا بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول الانسان عما
يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع ولو لم يعلم اتحاد المجلس
فتقبل بالاتفاق ولو جهل كونه واحدا او متعددا فاولى بالقبول
مما اتحد لاحتمال التعدد هذا كله اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة
عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا اي حكمه حكم تعدد الرواة ذلك حكم
الاختلاف في الزيادة واما في غيرها مثل ان يسنده عدل ويرسله الباقون

او يرفعه الى الرسول ويقفه الباقون على الصحابي او يصله فلم
يذكر راويا في البين ويقطعه فيتركوه فهي كالزيادة وحكمها حكمها
قال حذف بعض الخ اقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية
الباقي الاكثر على انه جائز اذا كان مستقلا لانهما كخبرين واما اذا
تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى
تزهي او الاستثناء نحو لا تبيعوا مطعوما بمطعوم الا سواء بسواء لم
يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال خبر الواحد الخ اقول ان
من الفقهاء من يقول فيما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلوة ومقدماتها
فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه
ينقض الوضوء وكخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من
النوم وكما روي عنه عليه السلام انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع
ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لنا
قبول الامة له في تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل من التقاء الختانين
ومما تعم به البلوى وايضا قبوله في نحو الفصد والحجامة و
القهقهة في الصلوة فالحنفية اوجبوا بها الوضوء وهو مما
يحتاج اليه وايضا قبل القياس في كونه مع انه اضعف من خبر
الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة
تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم
كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور

فان قيل لو صح لوجب ان يُلقيه الى عدد التواتر تحصيلا لوصوله
الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع والطلاق والعتق قلنا
لا نم الوجوب وابطال الناس الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة
واما البيع واخواته فالعتق متواتر وان لم يجب وكان مكلفا
باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العلل في شيء
قال مسئلة الاكثر ان خبر الخ اقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر
على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من انه
عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله والواحد قال عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط
الحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع
الشهادة وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي
ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره قال مسئلة اذا حمل الخ اقول
اذا روى الصحابي خبرا مجملا كالقرء وحمله على احد محتمليه فالظاهر
حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وان كان ظاهرا
في معنى وحمله على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظاهره فيحمل على
ظاهره واليه ذهب الشافعي وقال كيف اترك الحديث لقول
من لو عاصرته لحاججته اي الصحابي لان فعله ليس بحجة وقيل يحمل
على تاويله واما لو كان نصا فيتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو
عليه ورآه ناسخا وفي العمل نظر فيمكن ان يقال يعمل بالخبر لانه ربما ظن

ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطاه فيه بعيد هذا
اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل بالخبر
متعين الا ان يكون فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما
مر انه حجة قال مسئلة الاكثر الخ اقول خبر الواحد اذا خالف القياس
فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن كما سياتي وان
خالفه من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فالاكثر
على ان الخبر مقدم وقيل بالعكس اي القياس مقدم وقال ابو
الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم
وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد
فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار
انه ان كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان
وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها
ظنيا فالتوقف والا اي وان لم تثبت العلة بنص راجح فالخبر
مقدم لنا في تقديم الخبر حيث تقدم ان عمر ترك القياس بالخبر
في مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا
لقضينا فيه برأينا اي بالقياس ولولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره
فدل انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث
راى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال
في كل اصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان

الا انه للورثة ولم يملكها الزوج فلا يرث الزوج منها فاخبر الرسول عليه السلام امرين بتّهما منها ورجع اليه الى غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بان ابن عباس خالف خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤا مما مسته النار بالقياس فقال الا نتوضؤ بما الحميم فكيف نتوضؤ مما عنه نتوضؤ وبان ابن عباس وعائشة خالفا خبره وهو انه قال عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء فانه لا يدري اين باتت يده بالقياس فقالا كيف نصنع بالمهراس اي اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لا ستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه وقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا ايضا حديث معاذ اذ اخر فيه القياس عن الخبر واقره عليه السلام فكان الخبر مقدما ولنا ايضا انه لو قدم القياس لقدم الاضعف واللازم ممتنع اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة مع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة

وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه في مواضع اكثر والظن الحاصل به اضعف قالوا الاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وايضا فاتي مثلها في القياس اذا كان اصله خبرا وانهم لا يفصلون بل يقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا فيما تقدم فيه الخبر ولنا تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو ما اذا كان العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعيا فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما راجح فيقدم الراجح واما الوقف فيما وجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنيا فللتعارض الترجيحين يرجح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحا وترجح الخبر الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا كله اذا كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر اخص فالاعم يخصص بالاخص كما سياتي في باب العموم والخصوص تفصيله قال مسالة المرسل اقول ما ذكرناه كله حكم المسند واما حكم المرسل وهو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه كذا وفيه مذاهب احدها يقبل والثاني لا يقبل والثالث يقبل وهو قول الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله

آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل
ورابعها انه ان كان الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا
هو المختار لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا
فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي
وابرهيم النخعي والحسن البصري رضي الله عنهم وغيرهم فان قيل لو كان
كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا وكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر
او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب كون المخالف
خارقا او مخطئا قطعا انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الثابت
بالاستدلال او بالادلة الظنية فلا ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي
عنه عدلا لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من عدل
تدليسا في الحديث وهو بعيد من ائمة النقل قالوا اولا لو قبل المرسل
لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو
سئل عن الراوي هل هو عدل جاز لنا لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع
احتمال عدم التعديل يقع الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا
الاحتمال انما ياتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يخبرون الا
عمن لو سئلوا لعدلوه قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا
اثر للزمان فيه واللازم منتف اتفاقا الجواب منع الملازمة لغلبة
ذلك اي الارسال عمن لو سئل عنه لم يعدل فان اهل زماننا يرسلون غالبا

ولا يروون ممن يرون هذا في غير ائمة النقل واما ائمة النقل فان لم يكن
ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصل
منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع
قالوا ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة وكان اتفاقهم
على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال هكذا الجواب منع
الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظ وفي ائمة النقل تفاوت رتبهم
للترجيح عند التعارض وفي المسلسل ثم الخلاف اذا اختلف في
المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء
كان راويه من ائمة النقل ام لا قالوا اولا تمسكوا بمراسيل التابعين
كما ذكرناه الى آخره وهاهنا لا يفيدهم تعميما فان من ذكرنا من الشعبي و
النخعي والحسن كلهم من ائمة النقل فلم يجب في غير الائمة قالوا ثانيا
العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل والا لم يجزم
بما نقله الجواب منع ذلك في غير الائمة لانا نقطع ان اكثر اهل يرسل
ولا يدريه ممن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل في
عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ عنا قال يقبل المرسل اذا
اسند غيره الى الغير وقال اما ان يشترط اسناد غيره فيبطل اذ العمل
ح بالمسند وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده
اذا لم يثبت عدالته ذكر الاسناد او انه لا يحتاج اليه واما غير ذلك من
الشروط فهي بلا ريبة غير الاسناد فيبطل ايضا الا ان شيئا منها ليس بالنكر

لانه لو لم يسند غيره الى العدل لم يقبل

نعم ان تعديل الاسناد لا يحتاج اليه في هذه الصورة بخلاف صورة الاسناد المجرد عن الارسال فانه يحتاج الى التعديل ه

و الا فالعمل به فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا
غير وارد فان الظن قد لا يحصل باحدهما اولا يقوى بحيث يجب العمل به
ويحصل او يقوى بانضمام الاخر اليه وههنا اصطلاحات للمحدثين
فانهما المنقطع ان يكون بين الراوي ومن نقل عنه ولم يذكر وفي قبوله نظر يعرف
مما ذكر في المرسل المقبول الموقوف هو ان يكون قول الصحابي او من دونه
كالتابعي وامره ظاهر فانه مردود فرغ

الامر

من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنه
امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول
ومنطوق ومفهوم فبدأ بالامر آتيا عليها بما ذكرنا من الترتيب فالامر
ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الالفاظ ان يلفظ بها
والمراد مسمياتها بل لفظ الامر وهو ام ر كما تقول زيد مبتدأ وضرب
فعل ماض وفي حرف جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من
الكلام وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين
القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ بينهما اي هو للقدر المشترك بينهما
لنا سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه ولكان حقيقة فيه غير
مشترك بينهما والا لتبادر الكل او لم يتبادر شيء منهما وهو خلاف وليس متواطئا
والا لكان اعم من القول المخصوص فلم يفهم منه القول المخصوص لان
الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة واستدل
بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك في انه حقيقة في القو

على العدم لم يكون حقيقة فيه ايضا هـ

المخصوص واللازم باطل لما مر ان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب انه لو لم يكن
حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم وترجيح كل بوجوه
ترجيحه التي مرت والله اعلم الا ان نقوله وقد تقدم مثله القائلون
بالتواطؤ قالوا الامران مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب
جعله للكل العام دفعا للاشتراك والمجاز فان كليهما محذوران لا
خلالهما بالتفاهم الجواب [illegible] اولا فانه انما يستقيم لو لم يدل دليل
على خلافه والا وجب رفع الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين
الا ويجمعهما فيه ذلك واما ثانيا فبانه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص
كما ذكرنا واما ثالثا فبانه قول حادث ترفع كونه حقيقة في القول المخصوص
بخصوصه وانه مجمع عليه فوجب رده قال حد الامر الخ اقول ذكر
للامر صور منها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عنده انه اقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس وقوله غير كف يخرج
النهي لما علمت انه يقتضي الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء
يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو
الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو رأي ابي الحسين ولم يهمل هذا
الشرط كما هو رأي الاشعري ولم يشترط العلو كما هو رأي المعتزلة
لذمهم للادنى بامر الاعلى ورد عليه كف نفسك فانه امر بالكف وان
اكتفى انه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون
قال القاضي اقول واما المزيف من حد الامر فقد ذكر اصحابنا فيه وجوها

لل

بان الاشعري لا يشترط الاستعلاء ولا العلو هـ

ابتداء الكلام

والمعتزلة وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي
طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه
بانه مشتمل على الدور لانه تعريف له بما لا يعرف الا به وجهين
احدهما ان المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف
معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق
فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة
الامر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة
المضاف اليه وهذا وقد ظهر انه يجي الدور فيهما اي بحسب لفظ
المأمور والطاعة واعلم انه يمكن دفع الدور بانا اذا عرفنا
الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم المخاطب به
وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو
طاعته ولا يتوقف حقيقته على معرفة الامر المطلوب معرفتها
فلا دور او نقول تميز الامر عن غيره بتصور حقيقته ثم تمييزه
كاف في معرفة هذه الامور والمطلوب تصور حقيقته وقد
مر مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون انه
خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره
عند تخلف الثواب واعترض عليهما بان الخبر يستلزم اما
الصدق او الكذب اذ لا يخلو عن احدهما قطعا والامر ينافيهما
فانه لا يكون صدقا ولا كذبا ابدا وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

من ح

خ العفو

وكيف يجعل احد المتنافيين جنسا للآخر قال المعتزلة اقول
هذه هي الحدود المزيفة للامر التي ذكرها المعتزلة وانهم لما انكروا
كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به
فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باعتبار صفة الارادة
وتارة جعلوه نفس صفة الارادة اما باعتبار اللفظ فقالوا
هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه واعترض عليه بانه
يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل تهديدا او تعجيزا او
غيرهما فانه يرد لخمسة عشر معنى ويرد ايضا على طرده قول
القائل افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير او حاك
له ويرد على عكسه افعل اذا صدر عن الادنى على
سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو اعلى منه
وقد يجاب عن الاول بان المراد بقوله افعل مرادا به ما يتبادر
منه عند الاطلاق وعن الثاني انه ليس قوله لغيره افعل
وعن الثالث بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا
وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة
عن الامر واعترض عليه بانه تعريف للامر بالامر ولا يعرف
الشيء بنفسه وان اسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة
فيلزم تجرده مطلقا عما لو كان فيه كونه امرا وقد اجيب عنه
بان المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها

ليخرج التهديد وغيره لانه غير متبادر ح

واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل
بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر
وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه
صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد
والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة
تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه
بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله
وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان
المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليست صيغة
وقد يجاب عنه بان المراد في احدهما اللفظ وفي الاخر المعنى
لانه يدل عليهما واما باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر
ارادة الفعل واعترض بانه لو انكر سلطان ضرب سيد
لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه
يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان
عصيانه له فيزول انكاره ويتخلص من الهلاك فههنا قد امره
به والا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل
لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريدا الهلاك لنفسه
وانه محال وقد اجيب عنه بان مثله يجيء في الطلب لان

فيكون مشتركا والقرينة على ارادة كل من المعنيين قوله دلالتها على الامر تامل

ظهر العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه
وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه
ذكر المصنف ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه
لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى
تخصيص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا
يتصور تخصيصه بحال حدوثه قال القائلون اقول القائلون
بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه وقال امام
الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فانه لم يختلف في
ان التعبير عنه ممكن مطلقا وممتدا في وجوب او ندب مثل اوجبت
وندبت وحتمت وسننته بل اولوا الخلاف انما هو في صيغة افعل
وما في معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال ابو
هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب وقيل مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا وقال الاشعري والقاضي بالوقف فيهما اي لا ندري اهو للوجوب
او الندب وقيل مشترك بين ثلثة معان الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وقالت الشيعة
هو مشترك بين اربعة امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد
لنا على انه للوجوب ثبت ان الائمة الماضين كانوا يستدلون
بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع

ذلك

ارادة [illegible]

الحق هنا ان الخلاف في ان الامر هل هو خاص بالقول والصيغ ام لا انما نشأ من الماتريدية [illegible] ان الامر هل له صيغة تخصه [illegible] في كتبهم على هذا المعنى [illegible] الخطأ

وتكرر ولم ينكر عليهم احد كالعمل بالاخبار سوا فالكلام عليه ما تقدم
في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بانه
ظني في الاصول فلا يجزي واجيب بمنع كونه ظنيا ولو سلم فيكفي
الظهور ولعل الاصل في مدلولات الالفاظ والا لتعذر العمل باكثر
الظواهر اذ المقصود منها انما هو تحصيل الظن بها واما القطع
فلا سبيل اليه البتة ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك والمراد به اسجدوا في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا الا ابليس هذا السوال في معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وكان له ان يقول
انك ما الزمتني فعلام اللوم والانكار ولنا ايضا قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفتهم للامر وهو معنى الوجوب
ولنا ايضا ان تارك الماموربه عاص وكل عاص متوعد وهو
دليل الوجوب اما الاول فلقوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه
اجماعا واما الثاني فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم والثالث بين ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بوجهين احدهما هذا مبني
على ان مخالفة الامر ترك الماموربه وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب او الندب ويحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد

لئن خ

ان م

والظاهر المتبادر الى الفهم اذا خالف امره انه ترك الماموربه
فلا يصرف عنه الا لدليل وثانيهما ان قوله عن امره مطلق فلا
يعم والجواب لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف
كان عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو ولنا ايضا انا نقطع
ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة او
اشارة فضلا عن الصريح من القول فلم يفعل عد عاصيا
وليس ذلك للوجوب الا ذلك وقد استدل بانه الاشتراك خلاف الاصل
فيكون حقيقة لاحد الاقسام فقط مجازا في الباقي ثم انه ليس حقيقة
في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد اذ يقتضي الامر ترجيح الفعل قطعا
وليس للندب ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك
الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وندبتك الى ان تسقني
ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولانه يحقق
الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون
الفرق وان سلموا فلا يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو ان
ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الندب والوجوب قال النادب
اقول منه شبه المخالفين فالقائلون بانه للندب قالوا قال صلى
الله عليه وسلم اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيتنا
وهو معنى الندب والجواب لا نسلم انه رده الى مشيتنا بل الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب القائلون بمطلق الطلب قالوا

عدم الذم في م

ثبت الرجحان بالنص من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير
دليل فلا نصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للا
شتراك والمجاز الجواب من وجهين احدهما لا نم ان جعله لاحدهما
تقييد بلا دليل بل ثبت بادلتنا على الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة
بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم الرجحان للازم للوجوب والندب
فجعلتم باعتباره صيغة الامر لهما مع احتمال ان يكون للمقيد باحدهما
وللمشترك بينهما القائلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق
عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك
الجواب قد عرفت مرارا وهو ان المجاز اولى من الاشتراك ولم نجده
الماضي في مذهب التوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد
العلم او التواتر وهو يوجب ان لا تتوافق الباحثين فيه فكان
لا يختلف فيه الجواب منع كون الحصر ههنا قسم آخر وهو ثبوته
بالادلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال
اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون
بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن قالوا كما قيل في مطلق
الطلب وهو انه ثبت الاذن بالنص والتقييد بلا دليل فوجب
جعله للمشترك والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا قال مسئلة
اقول صيغة الامر بمجردها لا تدل على فعل المامور به متكررا ولا على

فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ ابو اسحق
هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقال كثير مثل ابي الحسين وغيره
هو للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالتوقف بمعنى لا ندري لنا ان مدلول
صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة
امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل ولا
يتقيد باحدهما دون الآخر ولا يكون برا بالمرة الواحدة الا لانها تدل على
المرة الواحدة بخصوصها ولنا ايضا انا قاطعون بان المرة و
التكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير الا انك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا ومكررا او غير مكرر فيتقيد بصفات المتنوعة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية
شيء منها واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صيغة الضرب
من تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلان يفيدان عدم الدلالة
عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واجيب
بانهما لا يمنع ظهور احدهما قال الاستاذ اقول هذه حجة المخالفين فانه
ومتابعوه قالوا اولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
وقد تكرر الجواب منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان
سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا ثانيا النهي للتكرار
فالامر يوجب في جميع الازمان لانهما طلب الجواب اولا انه قياس في
اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة

(بمرة)

وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل
واما بان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف
التكرار في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال
قالوا ثانيا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشيء (لشي)
نهي عن ضده وسياتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فلما كان
امرا بالفعل دائما كان نهيا عن اضداده دائما وان كان امرا
به في وقت ما كان نهيا عن كل اضداده في ذلك الوقت فاثبات
كون النهي الضمني للامر للتكرار دور فرع كون الامر للتكرار فاثباته (ته)
به دور القائلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل
الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
الجواب انه انما يصير ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة
حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فانه
غير ظاهر لا فيها ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنها
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا لو
ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر (تر)
يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن
كاف في مدلولات الالفاظ قال حسب الامر اقول القائلون
بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على

(تكرر بتكرر)

علة ثابتة عليتها بالدليل مثل ان يقول ان زنا فاجلدوه فبالاتفاق
على انه يجب تكرار الفعل بتكرار العلة للاجماع على وجوب اتباع (ع)
العلة واثبات الحكم بثبوتها فلما تكررت تكرر وليس ذلك التكرار
ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا فان علق على غير علة اي
امر لم تثبت عليته مثل ان تقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا
من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق
به لنا ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر
كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق
له عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر
ما علق به لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا
ثبت ذلك اي تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك في اوامر
الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء
يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق الجواب انها ما
ثبتت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس بمحل النزاع (ع)
واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر
الحج وان علق بالاستطاعة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة (القائلون بانه لا يتكرر في العلة م)
لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى لان الشرط يلزم من عدمه
عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى

كما يجيء في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرار في العلة
انما كان باعتبار ان وجودها مقتض لوجود المعلول وذلك منتف
في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود المشروط واقتضا انتفائه
بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال مسئلة القائلون اقول كل من
قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور واما القائلون بان البراءة
تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه
للفور فلو اخر عصى وقال القاضي يقتضي الفور اما الفعل
في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقال امام الحرمين
بالوقف في مدلوله اهو الفور ام لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور
حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك
واما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الا
متثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخي وروى عن الشافعي
مثل ما اخترناه في كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على
التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا
هو الصحيح لنا مثل ما تقدم في التكرار من ان المدلول
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وان الفور والترا
خي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما القائلون بالفور قالوا اولا
لو قال لعبده اسقني واخر من غير عذر عد عاصيا هذا معلوم
من العرف ولولا انه للفور لما عد عاصيا الجواب ان ذلك انما

فهم بالقرينة وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه
والظاهر فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد
قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر فانما
يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب
اولا انه قياس في اللغة لا يقبل ثم الامر في افادته للفور على غيره
من الخبر والانشاء وقد علمت انه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما
بان الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجيهه الى
الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او ما
الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا نصا دالة الا الدليل قالوا
ثالثا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وقالوا ايضا
الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما
والجواب عنهما ايضا وقد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعا قال
ما منعك الا تسجد اذ امرتك فذم على ترك المبادرة فدل على انه
للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له ان يجيب بانك ما امرتني
بالبدار وسوف اسجد الجواب ان ذلك لانه امر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين قالوا خامسا لو كان التاخير مشروعا لوجب
ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه
لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم

والجهل به يستلزم تكليف المحال واما انتفاء اللازم فلانه لا اشعار له
في الامر ولا دليل من خارج الجواب اولا بالنقض بما لو
صرح بجواز التأخير لان الاختلاف في امكانه وثانيا بانه انما يلزم
لو كان التأخير متعينا فيجب تعريف وقته لله لو فوض الله وقت الفعل
فيه فاما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سابعا قال الله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المأمور به
فيجب المسارعة اليه وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المأمور
به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور الجواب ان ذلك محمول على
افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا وجب
الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع
دون المضيق الا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع
الى ذلك او استبق القاضي [illegible] بما نعلم في الواجب الموسع من
انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب بانا نعلم
من انه يطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من
احكام الايمان لا الامر قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك
فيه لاحتمال ان يكون للفور فيعصي بالتأخير فوجب البدار اليه
ليخرج عن العهدة بيقين الجواب ان جواز التأخير لا انه

مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا بما ذكرنا من الادلة قال مسئلة
اقول قد اختلف في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وليس الكلام
في هذين المفهومين لتغايرهما للاختلاف بالاضافة قطعا ولا في
اللفظ لما النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر
نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو
المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فاختار الامام والغزالي انه
ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا وهو المختار
وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن ضده وقالوا
آخرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضي و
متابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا اولا النهي
عن الشيء نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه ثم القائلون بان
الامر بالشيء نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في
امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب لنا لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا
له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم باطل منتف
اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهي وتعقل ما
ان يكون [illegible] لا الامر لا يشعر بكون الكف عن الضد
متعقلا له وما ذلك الا بتعقل متعلقه وهما الضد والكف عنه

قالوا م

اي الناهي

المتكلم م

واما انتفا اللازم فلانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن
الضد والكف عنه واعترض عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد
العام لا الاضداد الجزئية والذى يذهل عنه هو الاضداد الجزئية ولما
الضد العام فتعقله حاصل لان المامور لو كان على الفعل وملتبسا
به لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل فاذاً انما يطلبه اذا علم
انه ملتبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده والجواب انا
نطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمتنع الالتباس به فى الحال
فيطلب منه ان يوجد فى ثانى الحال كما يوجد فى الحال ولو سلم فالكف
واضح ويعلم بالمشاهدة ولا حاجة فى العلم به الى العلم بفعل الضد
اواِنما يلزم النهى عن ~~الضد~~ الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا
يحصل مورد النزاع وبه احتجاج **قال** القاضى **اقول** احتج القاضى
على ان الامر بالشئ نهى عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
اوضده اوخلافه واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين
اما ان يتساويا فى صفات النفس اولا والمعنى بصفات النفس
ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا
فيهما فمثلان كسوادين اوبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما اى
يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا بانفسهما
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما

اى من الامر بالشئ

هو النهى

نسخه

تسامح فى الذاتى واللازم البين

واما انتفا اللازم باقسامه فلانهما لو كانا مثلين اوضدين لم يجتمعا
فى محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشئ والنهى عن ضده
معاً ووقوعه ضرورية ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد
منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز
ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده وذلك
محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا
كما يعد نقيضه وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن
وانه محال والجواب ان يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك
ضده اتريد انه طلب الكف عن ضده او طلب فعل ضد ضده
الذى هو نفس الفعل المامور به فان اراد طلب الكف منع ما زعم
انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك
لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع
احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وانه محال وايضا قد يكون كل من الخلافين ضد الضد
الآخر ولا بعد فى ان يكون الشئ ضد الامر ولضده كما ان العلم
ضد للشك ولضده وهو الظن واذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه
مع ضد الآخر هذا اذا اراد طلب الكف وان اراد به فعل ضد
ضده وهو عين الفعل المامور به كما يشعر به استدلاله الثانى

لكن

يرجع النزاع لفظيا في تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفي تسمية طلبه
نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون
حاصله ان الامر بالشيء له عبارة لضده كالاحجية مثل انت وابن
اخت خالتك وذلك تشبيه اللعب لا يليق ان يشحن بها الكتب العلمية
ويشتغل بها والزم القاضي ايضا بان فعل السكون مثلا عين
ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى
الحيز الثاني وانما يختلف التعبير ويلزم منه ان يكون طلب فعل
السكون هو طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم من رجوع
النزاع لفظيا قال المعممون اقول القائلون بان الامر بالشيء يتضمن
النهي عن ضده لهم حجتان قالوا اولا امر الايجاب طلب فعل يذم
على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هاهنا الا
الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما
كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه
الجواب انه مبني على ان الذم بالترك من معقول لا كاب فلا
سفك عنه تعقلا ولهذا من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم
من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه
ذلك ولو سلم فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل ما
امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر
طلب فعل غير كف والله يحقق توضيح هذه الممنوع انه لولا صح

وصح دليلكم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر بشيء وذلك
باطل قطعا فان في الامر بالشيء لا يخطر الكف عن الكف بباله قالوا ثانيا
لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به الا بترك ضده وهو اما الكف عن
ضده او نفي ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه الجواب
عنه قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عرفي
واجب قال الطاردون اقول الطاردون للحكم في النهي
انه امر بالضد احتجوا بمتمسكي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه
لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة وايضا ترك السكون هو
الحركة فطلبه طلبها والجواب الجواب وايضا لهم ان النهي طلب ترك
الفعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس فعلا غير الضد
لانه لا يكون تركا له فهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوبا وهو
معنى الامر به الجواب اما اولا فبانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون
الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا
من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصد اداء الواجب
بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة واما ثانيا فبانه
يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو
مذهب الكعبي وقد بطل واما ثالثا فلان الكف هو المطلوب
في النهي ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد

وفيه البحث فان فلم فالكف فعل محقق فيكون ضدا وقد طلب فتحقق
الامر بالضد قلنا يرجع النزاع ح لفظيا في تسمية الكف فعلا
ثم في طلبه امرا كما تقدم ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر ولا
نزاع ح في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر ولذ
قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في ان
النهي طلب الكف لما قيل **قال** والطارد ون **اقول** الطارد ون
في التضمن اى الذين قالوا بان النهي يتضمن الامر بالضد لانه نفسه
قالوا لان المطلوب من النهي ليس الا ما ضد اضداده كما ان المطلوب
من الامر الا ترك جميع اضداده فيجب ولعدمه وقد عرفت الجواب اما
اولا فبالالزام الفظيع وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط
وبالعكس واما ثانيا فبالالزام بان لا مباح ح كما مر **قال** والقاد
اقول الذين فروا من طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الامر فانما
لم يقولوا ان النهي عن الشي امر بضده لا صريحا ولا ضمنا لان
مذهبهم ان النهي طلب الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده
كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما في الامر فالالزام
الفظيع في امر الزنا واللواط واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على
الترك وهو فعل فيستلزم النهي عن فعل ينافي المامور به وهو
معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف واما للزوم ابطال
المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي **قال** والمخصص **اقول**

الذين خصصوا الحكم بامر الوجوب دون الندب فللامرين الاخرين
وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما
تقدم بخلاف امر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت
الا وفيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب
بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير
وقت لزوم اداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح **قال**
مسئلة الاجزاء **اقول** الاتيان بالمامور به على وجهه اى كما امر به
الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين
احدهما حصول الامتثال به والثاني اخر سقوط القضاء به
فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على
وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته
ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار
انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في
المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلم ويرجع
النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فسا
لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف
اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان ياتي بالمامور به ولا يسقط
عنه بل يجب فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط
كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان القضا

عبارة عن تستدرك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه
قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شي وحصل المط بتمامه
فلو اتى به تستدركا لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان
مسقطا للقضا لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا
اما آثما او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاول فلانه
ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثما وان امر بصلوة
بظن الطهارة فقد اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط
القضا فكان ساقطا عنه القضاء واما الثاني فبالاتفاق
اما اولا فبمنع انتفا اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضا عنه
فلا يصلي مثلها لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى ان يثبت
واما ثانيا فبان المامور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه
وجب مثله بامر آخر ولهذا يسمى مستانفا والاول قد سقط
ولا نقض وتسمية الثاني قضا مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو
كان مسقطا للقضا لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء
ولا يسقط بالاتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو ان ما وجب قضا
ما فسد واتمامه فعل آخر اوجب بامر آخر والاتمام لم يجب قضاؤه
فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل **قال** صيغة الامر
اقول من قال بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت
بعد الحظر فالاكثر على انها للاباحة وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم

ثا / الجواب / عنه / بافسد / وهو لا تمام

النهي ولو توقف لهام الحرمتين وقيل اذا علق الامر بزوال علة
عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في
الاباحة في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة
وذلك لان الاباحة مما يسبق الى الفهم في كقوله واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها قالوا لو كان وروده
بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع مع التصريح بالوجوب ولا
يمتنع اذ لو قال حرمت عليك كذا ثم قال اوجبت عليك لم يلزم منه
محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة يمكن الانتقال منها الى
الايجاب فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب
حمله على الوجوب عملا بالمقتضي السالم عن المعارض والجواب
منع الملازمة بان قيام الدليل الظ على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه وبان ان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه عند القرينة التجرد عنها **قال** مسئلة القضا **اقول**
الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا اداء
ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر جديد كمن نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب
القضا بالامر الاول لنا لو وجب القضا بالامر الاول لكان
هو مقتضيا للقضا واللازم منتف اما الملازمة فبينة لف

معه / للايجاب

الوجوب اخص من الاقتضا وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم
واما انتفا اللازم فلانا قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا
يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضا ولا تعرض له
ولا يتناوله اصلا ولنا ايضا انه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه
لكان اداء وكان بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة
وهو مخير بينهما والثاني اذا اتى به لا قضا للاول ولنا ايضا
يلزم ان يكونا سوا فلا يعصي بالتاخير وللخصم ان يقول اني ادعي انه
امر بالصلوة وبايقاعها في يوم الخميس فلما فات ايقاعها فيه الذي
به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضا خصوص
الجمعة ولا كونها اداء ولا كونهما سوا قالوا اولا الزمان ظرف من ضرورة
المامور به غير داخل في المامور به فلا يؤثر اختلاله في سقوطه والجواب
ان الكلام في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة
والوقت حينئذ داخل في المامور به وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا
الوقت للمامور به كالاجل للدين وكما ان الدين لا يسقط بان لا يؤدى
في اجله ويجب الادا بعده فكذا المامور به اذا لم يؤت في وقته وجب
الادا بعده الجواب لا نم كونه كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد
به بخلاف اداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه
امر بالفعل بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته لا بعده وهو الادا الجواب
انما سمي قضا لان فيه استدراكا لمصلحة ما فات اولا وحاصل منع الملازمة

اذ يشترط في الادا ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت واعلم
ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيان
كما في التعقل والتلفظ او ما صدقا عليه وهو شي واحد يعبر عنه
بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج

مسئلة الامر بالامر

بالشي ليس امرا بذلك الشي مثاله قوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع فلا امر للصبي من قبل الشرع بالصلوة لنا لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك
ان يتجر تعديا لانه امر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك
للعبد لا تتجر لانه امر له ونهي واللازم منتف للقطع وللاتفاق قالوا
فهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان
افعل كذا الجواب ان الفهم ثمه لقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ
لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه
الذي هو محل النزاع

مسئلة اذا امر الامر بفعل

مطلق كاضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن
المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية هي المطلوبة لنا
ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يطلب والا امتنع
الامتثال وهو خلاف الاجماع بيانه ان الماهية يستحيل وجودها في
الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات محمولة

انه
الشارع في
ك

فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال قالوا المط غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المط هو الجزئي بل يكون هو المشترك اذ لا يخرج عنهما الجواب يحتمل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط علمت ان المط الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان ذلك غير متحصل بل موجود في ضمن الجزئيات وللاطناب فيه فن اخر **قال** اذا تعاقب الامران **اقول** اذا تعاقب امران متماثلان فانه يحتمل التأسيس فيكون المط الفعل مرتين ويحتمل التاسيس فيكون المط الفعل مكررا اللهم الا اذا وجد مانع عادي من التكرار مثل تعريف يصرف الثاني الى الاول كو صل ركعتين صل الركعتين او غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فان القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة يمنع تكرار السقي فحينئذ يتعين التاكيد واما اذا لم يوجد مانع التكرار فاما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون فان لم يكن معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل بالتاكيد فيجب المرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة التاسيس وهو الايجاب اظهر من فائدة التاكيد وهو نفي توهم التجوز للتاسيس

غالبا م

التنه

والتاكيد اقل والحمل على الاظهر اولى الثاني وهو القائل بانه تاكيد قال كثر التكرير في التاكيد ما لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وايضا فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الأصل بخلاف التاكيد وما لا يفضي الى مخالفة الظ اولى مما يفضي اليه واما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او يقل فان ترجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف او غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد ارجح بان يتساويا وجب الوقف **قال**

النهي **اقول** حد النهي انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فايدتها في الامر وما قيل في حد الامر من زيف وغيره تسلل مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل او لا تفعل مجردا عن القراين الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مرت هناك والخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر ويخالف الامر في ان حكمها التكرار فيستوعب حكمها على جميع الزمان والفور بحسب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة

دال على انه للاباحة نقل للسنن الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد
انه للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال فهذه هي المسائل
المشتركة وللنهي مسائل مختصة لا يوجد مثلها في الامر وها هو يذكرها
قال مسئلة النهي اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته
وكلامنا الآن في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه شرعا
لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل يدل على الفساد اذا استعمل في
مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر واسقاطها للقضاء لا
اذا استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع المقاصد اثرها
وذلك ان الصحة وهي مقابلة تستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل على
الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في
لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت
لعاقبتك ولكن تترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض ولكن
انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان فعله كلا فعله فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة
وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة

ايضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة خالصة قال
اللغة اقول هذه حجة المخالفين القائلين بانه يدل على الفساد لغة قالوا
اولا ما ذكرنا في دلالته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد والجواب انه يدل على دلالته على الفساد واما لغة فلا
بل ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته
لغة قالوا ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو
الفساد والجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله
في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر سلمنا ذلك لكن
المتقابلات لا يجب اختلاف احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد
فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في
النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
والثاني لدلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهي على
الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف
لانه يصح ان تقول نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك الجواب منع الملازمة لما سبق من ان الظهور لا يمنع
التصريح بنقيضه الصارف هو عنه قال القائل اقول ان من
ممن قال بان النهي لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل

على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن الحسن قالوا اولا لو لم يدل على الصحة
لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه
اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة
في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك
والدعاء الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما
يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما
تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله دعي الصلوة
ايام اقرائك وصلوة الحائض لا تصح اتفاقا ولم يلزم ان يكون الوضوء
وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة
المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط
الصلوة لا اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا كان ممتنعا عنه
فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب اولا انه منتقض
بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه في تحصيل
الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لا يمتنع وثانيا بانه منقوض
بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله
دعي الصلوة ايام اقرائك فان قيل فيحمل ههنا على اللغوي فلا
يلزم الصحة قلنا فليكن فيما ذكرتم في اللغوي وهو انه حينئذ يمتنع منهم
اللغوي وقد منعوا عنه فيتوقعهم ذلك في مخالفة ما قالوا من ان الممتنع لا يمنع عنه اجماعا على اللغوي وان

امكن في نكاح منكوحات الاباء فانه متعذر في صلوة ~~الاباء~~ الحائض
فان اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقا قال النبي اقول
ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد
الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كالكراهي يدل على الفساد ظاهرا
للاكثر وقال ان في النهي تفصيلا وجوب الاصل ومعنى قوله ان فيه
انه ظاهر في عدم وجوب اصله تفصيلا وجوب الاصل ظاهرا لا
انه نص فيه عقلا ولا دل عليه نهي الكراهة ولزم ان لا يحتاج
وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب في التفصيل
سواء ثم يحتاج اصلهما لم يحتج كل ضد وذلك يوجب ان لا يتناول الواجب
بالصلوة والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة
يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد اصله وهو المنهي عنه
لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربوا صحيحا لنا
استدلال العلماء على فساد صوم يوم النحر بنهي الرسول عنه وليس
ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد وانه وصف وايضا
ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وانهما
متساويان اولا الى آخره قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه على
الفساد لناقض النهي المصرح بالصحة ولانا قض كما مر
وايضا وجه ان لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير
لحرمته اجماعا وهما معتبران والجواب انه ظاهر في الفساد وقد

علمت انه كون التصريح كخلاف الظ وانه كون مخالفه الظ للدليل فلعل
ماذكرتم من الصور حولف فيه الظ لدليل صرف النهي الى وصفه
قال ما النهي اقول النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند
المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل
وقد خالف في ذلك شذوذ لنا ان لم يزل العلماء يستدلون على
الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت
ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه
وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا
دوام الجواب ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت
الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا انه عام لجميع
اوقات الحيض قال العام اقول من اقسام المتن العام
والخاص نتكلم فيهما ونبدا بحد العام قال ابو الحسين البصري العام
هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتاخرين بوضع واحد
احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد
ايضا عرض عليه بانه ليس بمانع لان كعشرة مع انه يدخل فيه
وكذلك ضرب زيد عمرو الا انه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء
من المتعلق الذي يمكن ان يفيده وهو معنى الاستغراق مع انه ليس
بعام ولا يخفى عليك ان ما يصلح له عشرة جميع العشرات الا ما تضمنها
من الكلام وعشرة لا يستغرقها ولا انما يتناولها صلوح جمعه على البدل والجمالا تصلح لمعاني لاجزائها دون افراد

عنه م

بالنهي م

وهو ضرب زيد وعمرا

[Marginal slip:] يعني لحقيقة ان المقولا الا لاكاد لم يفيد لفظ يستفاد من كلام يتعرض لا منه ... ان غير نافع ... ككلا عليه ... الا الحقيقة ... علامة ... نافع ...

الغزالى رحمه الله تعالى العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة
على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه
بانه ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم
والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس شيء وايضا الموصولات
بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع فلان
كل مثنى يدخل فيه مع انه ليس بعام وايضا فكل جمع للمعهود
او لنكرة يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالى يلتزم هذين
ويرى ان جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه وقد
يجاب عن الاول بان المستحيل والمعدوم شيء لغة وان لم يكن
شيئا بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام وهو كونه ثابتا حال العدم
وعن الثانى بان الموصولات هى التى يثبت لها العموم و
الصلاة مبينة لان الموصولات مبهمة لا يعلم انها لماذا هى
الا بالصلة او المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد المعانى
وعن الثالث بان المثنى يتناول لكل اثنين تناول احتماله
لا تناول دلالة لاستغراق الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل
معها وايضا لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا
اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكره
او يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال العام
ما دل على مسميات امر اشتركت فيه مطلقا ضربة

باعتبار ما

نعوله ما دل كالجنس وقوله على مسميات لتخرج نحو زيد وقوله
باعتبار امر اشتركت فيه لتخرج نحو عشرة فان العشرة دل على
آحاده باعتبار امر اشتركت فيه لان آحاد العشرة اجزاء
للعشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله
مطلقا لتخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما
اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهود من قوله ضربه اي
دفعة واحدة لتخرج نحو رجل وامراة فانه يدل على مسمياته
لا دفعة بل دفعات على البدل **قال** العموم الى آخره **اقول**
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاما قيل هذا المعنى عام
فهل هو حقيقة فيه مذاهب اولها لا يصدق حقيقة ولا
مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة
كما في الالفاظ لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد
كما هو في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب
الوضع فيصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة
بالتحقيق فيها بيانه انه يتصور شمول امر معنوي لا مور متعدد
كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر
وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني
الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك
يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصور الشركة فيه والخاص بخلافه فان قلت المراد بالعام

لا مر

اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فلا قيل هذا

امر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس
كذلك اذ الموجود في كل مكان ليس الموجود في المكان الاخر ولنا
هو افراد من المطر والخصب الجواب لا نسلم انه يعتبر في اللغة
في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سوا كان هناك امر واحد
او لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الشمول الصوت
بسمعه طائفة وهو امر واحد يعمهم وكذلك الامر والنهي النفسيان
قد يعمان خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية يتصور لعمومها
الاحاد التي تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل
انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان
الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون
وجودها **قال** مسئلة الشافعي **اقول** ذهب الشافعي وجميع المحققين
الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع
كما في الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها
هل هي للعموم ام لا فقال الاكثر له صيغ هي حقيقة فيه وقال
قوم الصيغ حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال
الاشعري تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل الوقف في الاخبار
دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري اوضع
لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا او
مشتركا ام مجازا ثم الصيغ الموضوعة له عند المحققين هي

ب خ
غيره

اي الملیون

ومنها اسما الشرط والاستفهام كمن وما ومهما وانما ومنها
الموصولات كمن وما والذي ومنها الجموع المعرفة تعريف
جنس لا عهد والجموع المضافة كالعلماء وعلماء بغداد ومنها
اسم الجنس كذلك اي معرفا تعريف جنس او مضافا ومنها
النكرة في سياق النفي دون الاثبات كما من رجل لنا ان
السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى لو
ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في
النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة وايضا لنا انا نقطع بان
العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا
الزانية والزاني فاجلدوا يوصيكم الله في اولادكم ومنه احتجاج
عمر في قضية قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه فقد
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقه وهو انه منعه عن القتال
واحتج عليه بذلك وقرره وعدل ابي بكر الى الاحتجاج بقوله قال الا
بحقه والزكوة من حقه ودل انهما فهما منه العموم في وجوب القتال
قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعلقه بعلة ومنه احتجاج ابي
بكر رضي الله عنه بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك
وذاع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه
حجة في الصور الجزئية لا يكال اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم

حقنوا خ

بقوله الائمة من قريش دون الصحابة رضي الله عنهم ومنه احتجاج ابي بكر رضي

ج

لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام ولكان تمسكهم الاحتجاج به عالة
واعترض عليه بان ذلك لعله فهم بالقرائن والجواب انه فتح هذا
الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع
مواقع الاستعمال والتحقيق ان التجويز لا ينافي الظهور وقد يقال
في مثل السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف
المشعر بالعلية او بانه علم انه تمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم
لانه شارع ولما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولما التنقيح
المناط وهو الغاء الخصوصيات وعليه فقس وايضا لنا الاتفاق
على انه اذا قال من دخل داري فهو حر او فهي طالق انه يعم العبيد
والنساء وايضا لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ
للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه ومما لم نذكره وهي
يفيد لمن تتبعها العلم بانها ظاهرة في العموم وذلك كقول
عثمان رضي الله عنه لما سمع وكل نعيم لا محالة زائل كذبت فان نعيم
اهل الجنة لا يزول وكلا اله الا الله فانه يفهم منه نفي جميع ما
سوى الله وكاعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بقوله اليس قد عبدت الملائكة
والمسيح وكقول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء بقوله
من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك اكثر من ان يحصى

فهم خ

متصلا فلذلك احمل واستدل بان العموم معنى ظاهر فلا بد للعقلاء
والخاص ماسة الى التعبير عنه فوجب الوضع له على كثير من المعانى
التى وضع لها الفاظ وهنا والحاجة الى التعبير عنهما ما لا يحصى كالواحد
والاثنين والخبر والاستخبار الجواب انه قد يستغنى عن الوضع
لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهرا فى العموم وذلك
كخصوص الروايح والطعوم ليستغنى فيها عن الوضع بالتقييد
بالاضافة كرائحة العود والمسك ولم يوضع ذلك الى انه قال
الخصوص اقول هذه حجة المخالفين القائلين بان هذه الصيغ
حقيقة فى الخصوص قالوا اولا ان الخصوص متيقن لانها ان
كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل فى المراد وعلى التقديرين
يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص
فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب اولا انه اثبات
اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا
ان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمل على الخصوص اضاع
غيره مما دخل فى العموم بخلاف الامر فالاحوط اولى واعلم ان ذلك
مما يختلف فى الايجاب والاباحة وقالوا ثانيا مشهور فى الالسن
حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة
وفى الاقل مجاز تقليلا للمجاز الجواب اولا ان احتياج خروج

البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انها للعموم ولا
يحمل على الخصوص الا بدليل وهو دليل المجاز فى الخصوص والحقيقة
فى العموم وثانيا ان ذلك انما يقتضى كونها حقيقة للاغلب انما يكون
عند عدم الدليل على انها للاقل كالغائط والمزاح وههنا قد
دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد اطلقت الصيغ
للعموم والخصوص والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة
فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف الاصل
فيحمل على المجاز فى احدهما لانه خير واولى من الاشتراك وقد تقدم
مثله فى تعارضهما الفارق وهو القائل بانها فى الامر والنهى
للعموم وفى الاخبار متوقف قال الاجماع منعقد على تكليف
المكلف للعام اى لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور فى
الامر والنهى فلولا ان صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاما
الجواب المعارضة بمثله فى الاخبار للاجماع على الاخبار
بما ورد فى جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال مسئلة الجمع
اقول الجمع المنكر كرجال ليس من صيغ العموم عند المحققين
لنا القطع ان رجالا من الجموع فى صلوحه لكل عدد لا الكل
من الوحدان فى صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما
يتناوله من الوحدان وجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من
مراتب العدد والضالون له عنه على صحة تفسيره باقل الجمع

صيغهما

وهو ثلثه اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما تمنع الملازمة
ويسند لقيام القرينة قالوا اولا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من
مراتب الجموع فلو حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع حقا[يقه]
وكان اولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد
على البدل ولا يوجب ذلك حمله على العبيد(؟) ولا يقال ان ذلك حمل له
على جميع حقايقه فكذا هاهنا وقد يفرق بان جميع الافراد لرجل حقا[يقه]
وهو يتناوله وهو كل سائر الحقائق لانها مندرجة تحتها فكان
الحمل عليه اولى لانه لما كان مترددا بين حقائقه كان انا في الترجيح
هذا العدد واما رجل فليس له حقيقة يتناول البواقي الجواب
منع كونها حقيقة في كل مرتبة انما هي للقدر المشترك بينها فلا دلالة له
بها على خصوص اصلا قالوا بانا لو لم يكن للعموم لكان مختصا
بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص
بلا مخصص الجواب اولا النقض برجل وكونه مما ليس للعموم
ولا مختصا ببعض بل شايعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع
للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار
قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الاخر وهو
الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض
قال ابنية الجمع اقول ابنية الجمع هل يصح اطلاقها على الاثنين فيه
مذاهب احدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها

الثلثة خ — الجمع خ — فانه خ — بل خ

رابعها وهو للامام يصح ويصح للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو
ثلاث ومسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو
نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في المنتهى لنا
اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند
اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل
على انه حقيقة في الزائد دونه لما علمت ان من علامة المجاز
ان يتبادر غيره واما انه يصح للاثنين فلقوله تعالى فان كان له
اخوة فاطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على
الامرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فاستدل ابن عباس ولم ينكر عليه بل عدل الى التاويل وهو الحمل
على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة
فيه فتقدير الكلام لنا في المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله فان
كان ولنا ايضا استدلال القائلين بكونها للاثنين حقيقة قالوا
اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين
اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الجواب ونص(؟) ابن عباس
يدل على انه مجاز فارتكبناه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا
قال تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب
لا نم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال عليه السلام

انه خ — عثمان خ

الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما
لكونه مشتقا من الجماعة وبمعناها الجواب ان هذا اللفظ
له محملان لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول
فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعي لانه عليه السلم بعث
لتعليم الشرع دون اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم فليس في
محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في ج م ع انما النزاع في
صيغ الجموع العاقلون بالعقل وهو انها لا تصلح للاثنين اصلا قالوا
اولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب المعارضة
بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه اراد احدهما وهو ابن عباس
بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة واراد الآخر
وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا بين الكلامين
وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح للاثنين لجاز ان يقال جاءني
رجلان عاقلون ورجال عاقلان بجعل عاقلون في الاول ورجال في
الثاني للاثنين الجواب لا نم الملازمة لانهم ربما راعوا مراعاة
صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا او مثنى وفيه بعد فانه يقال
جاء زيد وعمرو وبكر العاقلون ولا يقال العاقلان ولا جاء زيد وعمرو
العاقلون قال اذا خص العام اقول العام اذا خصص واريد به
الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة
وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة

يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة
ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او
استثناء او غاية وان خصص بمستقل من سمع او عقل فمجاز
وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي
اتصل او انفصل وقال الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه لنا لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض
مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان
الفرض وقع في مثله وايضا لو كان حقيقة لكان مجاز حقيقة واللازم
ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما حكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في
الخصوص مع القرينة وان كان بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة
الى معناه المجازي كذلك وقد يقال اراد الاستغراق باقيه اذ
المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم بني تميم
من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص
بعضهم ولذلك يقول وانما القصد زيدتهم ولا اكرمهم ويرجع الضمير
الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال

ثانٍ بل بالوضع الثاني استعمال الادلة وانما طرأ عليه عدم ارادة المخرج
بخلاف المجاز فانه يعرف الجواب عن الثاني قال الحنابلة اقول
الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة قالوا اولا كان اللفظ متناولا له
حقيقة بالاتفاق والتناول باقٍ على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول
الغير الجواب كان تناوله مع غيره والان تناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره
او تناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله قالوا ثانيا سبق الى
الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب انه
انما يتبادر مع القرينة اذ بدونها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد
يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير
منحصر لان معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في
عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه
ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار للبعض فكان مجازا ولا
يخفى ان هذا منشأ الاشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ ابو الحسين وهو القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا لكان نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان

ليس النزاع في ان اللفظ المخصص عام في الباقي او ليس بعام بل النزاع في كون الصيغة حقيقة في الباقي او مجازا ه

نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة بالاتفاق بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقيد بقيد هو كالجزء وقد صار
بالمجموع لغير ما وضع له اولا ومن بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه
ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب ان ما
ذكرتم ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب
والواو في مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم
وان كانت كلمة سواء كان اسما وهو ما كان بمعنى الذي ام حرفا وهو ما سواه
فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لا ان مسلم للجنس والالف واللام
للقيد والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء
مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه
مجازات القاضي ابو بكر قال مثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان يكون
مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده
كانها مخصص مستقل ولا ايتنا ولها الدليل وتحقيقه ان تخصيصها ليس
لفظيه بدليل ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع
القديم وقد لا تشمل الا ان ذلك يعلم من خارج لا من الصفة والقاضي
عبد الجبار قال مثل ما قالاه الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص
لما سيعلم ان المستثنى باقٍ على عمومه في الارادة والتخصيص انما هو
في الاستثناء القائل بان المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت
الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون والمسلم مجازا الى آخره وهذا ضعيف

من الصور ح

منه ح

بالمنع لا مراد المتصل كالجزء من الكلام كما في صورة الالزام فيصلح جامعا واما تعميمه
في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال العام كتكرير الآحاد المتعدد
قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع
الرجال اختصارا واذا كان كذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا ابطل ارادة البعض
لم يصر الباقي مجازا فكذا هاهنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما يقول
اهل العربية ذلك لانه مثله في جميع احكامه بل لسان الحكمة في وضعه بل العام
ظاهر في الجميع فاذا اخرج بعض خرج عن ما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى
المجاز والمتكرر يستعمل كل واحد في كل واحد نصا فاذا اخرج بعض عن كلا ارادة
بقي الباقي نصا فيما تناوله لم يتغير عن وضعه اصلا قال العام اقول قد
اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا اما المخصص بمجمل كقوله
هذا العام مخصوص او لم تُرِد به كل ما تناوله فليس بحجة بالاتفاق انما
الكلام في المخصص بمبيَّن مثل ان تقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذمي
غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل فحجة وان
خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم منبئا
عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن
كون المال في نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من حرز فلا ابطل العمل به
في صورة انتفائهما لم نعمل به في صورة وجودهما وقال عبد الجبار ان كان قبل
التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه بيّن

في مراد قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل
اخراج الحائض ولذلك بيّنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعله وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وقيل يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين وقال ابو
ثور ليس بحجة مطلقا لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص
وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا ايضا انا نقطع بانه اذا قال
اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فلا تكرمه فترك الاكرام سائر بني تميم عد عاصيا
فدل على ظهوره فيه وهو المط ولنا ايضا انه كان متناولا للباقي
والاصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان
افادته للباقي موقوفة على افادته له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح
وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول
على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى
محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا
اطلق ويحكم باستحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك على كون
ذاك ابا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين
على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان
كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما نحن فيه من الطرفين هو توقف
معية فلا يمتنع قالوا اولا حقيقته العموم ولم يبق وسائر ما تحته من
المراتب مجازاته واذا لم يبق الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي احد المجازات فلا يحمل عليه قلنا

كالاستثناء والشرط والصفة

خرج

فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شيء منها الجواب
انما ذلك اذا كانت المحامل متساوية ولا دليل على تعيين احدهما وما
ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقي فيصار اليه قالوا انما اقل الجمع
هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وهذا حجة من قال بانه
حجة في اقل الجمع والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من
الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي قال صواب اقول الجواب ان لم يكن
مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل
ان يسال هل يتوضأ بما البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه لكن النزاع فيما
بني عام مستقل على سبب خاص سوا كان ذلك السبب سؤالا ام
لا مثال الاول قوله عليه السلم لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثاني كما روي انه مر بشاة ميمونة
فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ
فيحكم بطهوريه كل ماء وطهر كل اهاب او بخصوص السبب فيحكم بطهورية
بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة ومذهب الاكثر ان المعتبر عموم اللفظ ونقل
عن الشافعي فيه خلاف وهو ان لا عبرة بعموم اللفظ وانما المعتبر خصوص
السبب لنا ان الصحابة عممت اكثر العمومات مع ابتنائها على
اسباب خاصة فمنها اية السرقة ونزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
على الخلاف فيه ومنها اية الظهار نزلت في سلمة بن صخر ومنها اية اللعان
نزلت في هلال بن امية ولذلك عم من التعميم لكان السبب خاص ولنا ايضا ان اللفظ عام والعمل به

قالوا
والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا
اولا لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد كغيره
في المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة و
بطلانه قطعي ومتفق عليه الجواب لا نسلم الملازمة فانه ح يختص من
بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الارادة وله
بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر
في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم
فانه نقل عن ابي حنيفة انه اخرج السبب بالاجتهاد لان قوله
عليه السلم الولد للفراش وللعاهر الحجر عام في كل مستفرشة من
امة او زوجة فانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة قال
عبد بن زمعة في جواب من كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن
وليدة ابي ولد على فراشه فقال الرسول ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة
ومع هذا فان ابا حنيفة يخرجه عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها
قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته اليهما سوا ولم
يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم ينقلوا في
شانه وتدوينه وحفظه متعبين انفسهم في ذلك ولم يتبع الاصل
فيه عادة الجواب لا نسلم انتفا الفائدة ح اذ لا يلزم من انتفاء
الفائدة المعينة انتفاؤها مط بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد للعمل بها قالوا ثانيا

الامتنان على انه لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت
كل تغد وينزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لا عنده لم يحنث الجواب
خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح
في الدليل ولا نصرفه عما لا يتحقق فيه المانع فالوارد لو عم السبب
المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي
مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل يوجد بالجواب
المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطا بق

قالوا ثامنا لو كان عاما لكان حكما ببعض المجازات بالتحكم واللازم
منتف بيان الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في
صورة السبب حيث تناولها بخصوصها بعد ان لم يكن فصار مجوزا وفا
عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات
مع بعضها وهذا مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر
الخصوصيات على التعيين تحكما الجواب انه باق على ظاهره
لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب
بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة هو وروده فيه نعلم
انه لم يخرج عن العموم الا انه اريد من اللفظ بخصوصه **قال**

المشترك **اقول** اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد
من معنييه معا كما يصح اطلاقه على كل واحد منهما بدلا عن الاخر
بان يراد به في اطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين

عدم التطابق

مثاله ان تطلق القرؤ وتريد به طهرا وحيضا فاذا اطلق عليهما
كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا اطلق على معنييه المجازي
والحقيقي مثاله ان تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع ونقل
عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه اي المشترك حقيقة ان صح
الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعي
رضي الله عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن
عليهما ولا يحمل على احدهما خاصة الا بالقرينة وهو عام فيهما والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال ابو
الحسين والغزالي يصح ان يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم
ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان اللغة
منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمتنع عند غيره من عقل وقيل بل لا
يصح ان يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي ولا يجوز في
الاثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار معنييه كعيون وتريد به
باصره وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبني على الخلاف في
المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز وان لم يجز فيهنا مقامان
المقام الاول ان المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه انه يسبق منه
الى الفهم عند اطلاقه احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو
علامة الحقيقة في احدهما دون الجمع الثاني للصحة لو صح لهما معا
لكان حقيقة والا كان مستعملا في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض

ضمير عنه يرجع الى اللغة بتاويل المذكور

ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة

وانه محال بيان الملازمة انه لو حينئذ ثلثة معان هذا وحده

وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه

فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما

معا معناه ان لا يريد هذا وحده او هذا وحده فيلزم من حيث

ارادتهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن

حيث اراد المجموع معا عدم الاكتفا باحدهما وارادتهما مجتمعين

وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ

المراد نفس المدلولين معا لا بقيد لكل واحد منفردا وصاحب

وعلى ان مفهوميه مما منفردين ولهذا المستعمل في المجموع لم

يكن مستعملا في مفهوميه فيكون النزاع عائدا الى تسميته ذلك

استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال ذلك وهو قليل الجدوى

والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل

فيه فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله و

الوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن

الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال

في الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى

المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة يظهر بالتامل المقام

الثاني في ان اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجازا فيهما ولنا

فيه ان استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له اولا اللفظ

ولكن لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه وهو داخل الآن فكان مجازا

اولا مع المجاز لان الاول النافي للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان

مريدا لما وضع له لكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع لمكان

المعنى المجازي ولا يصح وذلك في استعمال واحد محال الجواب

لا نمنع الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل

في المراد حيث اراد المجموع مما وضع له اولا ومما لم يوضع له

اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث اعني المجموع وقد يجيء

الحقيقة والمجاز الاول خارجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا

في تحت مراد ثالث احتج المجوز على كونه حقيقة ظاهرة في

الجميع بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض

والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من

الناس وكثير السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم

امر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي

والصلوة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان الجواب

اولا ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في

الصلوة وهو الاعتنا باظهار الشرف ولو مجازا فيكون متواطيا

لا مشتركا وثانيا بانه يقدر خبرا وفعل حذف لدلالة ما قارنه

عليه اي لدلالة الاول عليه فكانه قال ويسجد له كثير من

الناس وفي الثانية خبر كأنه قال ان الله يصلي ولهذا جاز ذلك لان
يسجد له من في السموات وملائكته يصلون متعارف له وهو مثل
المحذوف وكان دال عليه مثل نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فقد يكون كرر اللفظ مراد انه كل من معنى لان المقدر في حكم
المذكور وذلك جائز بالاتفاق وبالجملة انه وان ثبت في الاستعمال
فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل
بما ذكرنا من الدليل مسئلة اقول نفي المساواة نحو قوله
تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل يقتضي العموم
اي يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو
ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذا غير المساواة من الافعال
فلا آكل عام في وجوه الاكل ولا اضرب عام في وجوه الضرب
وقال ابو حنيفة لا يقتضيه ومن ثم جوّز قتل المسلم بالذمي لنا
انه نكرة في سياق النفي لان الجمل نكرة باتفاق النحاة ولذلك
يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات
وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم
وجوه قالوا اولا المساواة مطلقا اي اعم من المساواة بوجه
خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا
اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه

خ اتفاقا

حكم

في الجماد

اقول ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في
طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص
ولولا ذلك لما عم شيء في كل لغة فلا يعم نفي ابدا اذ يقال في لا رجل
الرجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف
ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين
كل امرين من مساواة من وجه واقله المساواة في سلب
ما عداهما عنهما الجواب اذا قيل لا يساوي فانما يراد به
نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو
من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل
شيء مخلوق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت في الاثبات نحو قيل
يستوي هذا وذاك لم يفد العموم والا لم يستقم اخبار بمساواة
بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا يختص بهما بل كل شيئين
كذلك لما تقدم واذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما
لم يكن كلاما مفيدا فانه حينئذ يكون كقولنا السماء فوقنا والارض
تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوي معناه ان كل وجه يستوي
ثابت وهو كلي موجب وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما
عرفا ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب فيكون معنى قولنا لا
يستوي بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب
اقول المعارضة بالمثل بان يقال المساواة في الاثبات ليس

للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة واللازم لصدق اثبات
مساواة لشيئين ايا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو
في تعينهما فيكون قولنا يستوي موجبا جزئيا بمثابة بعض وجوه
المساواة ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة
لا شيء من وجوه المساواة بثابت وهو المط ويمكن المعارضة

خ ل وهو انه

بوجه آخر اخصر من هذا ان لو كان نفي المساواة للخصوص لما
صح الاخبار به لعدم استصحابه كما مر تقريره وبالجملة فيعتبر علم
الصدق وعدم الانفكاك في طرفي الاثبات والنفي فينشا اذ يبحث
شبه متعارضة والتحقيق فيه ان المساواة لا دلالة له على
العموم وانما يفيد حملها لقرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا

خ لصدق

والعموم انما ينشا من النفي الداخل على النكرة وانما صدق نفيها
لقرينة ولولاها لما صدقت كما مر **قال المقتضي اقول**

اي بين كل امرين مساواة

المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاما الا بتقدير وذلك المقدر
هو المقتضى بصيغة المفعول فالمقتضي اذا كان يحتمل تقديرات
متعددة يستقيم الكلام لكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا
يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها
كان مجملا بينها واما المقتضى اذا تعين بدليل فهو كظهوره اذ لا فرق
بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى فان كان ظاهره عاما فهو عام
والا فلا فقد اختار بان له عموما وذلك ايضا مما اختلف فيه وقد ذكر في

اذا كان ظاهره عاما

في مثاله قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان ولا يستقيم بلا
تقدير لوقوعهما من الامة ثم تقديرات متعددة بحسب كل حكم دنيوي
كالعقوبة والضمان وغيرهما والاخروي كالحساب والعقاب و
غيرهما لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما
الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر وكان الاخر مستغنى

خ و

عنه واما انتفاء اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب ان
يقدر بقدرها قالوا اولا الاقرب مجازا الى الخطا والنسيان باعتبار

خ اقرب مجاز

الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما انما هو عموم احكامهما

مهما

فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالعدم وكان الذات قد ارتفعت كلا
في البعض فوجب الحمل عليه بالاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة و

خ للاتفاق

تعدد المجاز حمل على الاقرب وذلك يقتضي اضمار الجميع الجواب انهم
ان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه
وعدم اضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت
للجميع وبين دليلنا النافي للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالما
فيجب العمل به قوله باعتبار الرفع اشارة الى ان المجازات كما
تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقي باعتبار ذاته فلا يكون اقرب ويصير

بعضها م

بعضها اقرب في موضع مخصوص باعتبار امر ما نسبته اليه او غيره
وههنا صار المجاز اقرب باعتبار ما نسبته اليهما وان لم يكن اقرب
باعتبار مفهوم الخطاء والنسيان ويكفينا في الترجيح هذا القدر

ولا يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا اما ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا الجواب انه قياس في العرف فلا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا اصطلاح في مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات اولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا لقدر البعض لا معينا ويلزم التحكم او مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى المتكلم ودليل الاجمال وان كان خلاف الاصل فيقدم وجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم ففيه زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال مثل لا اكل اول الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل او ما في معناه مثل ان اكلت فانت طالق اذ ينتفي الطلاق بان لا ياكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال اردت به ماكولا خاصا قبل منه وقال ابو حنيفة انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق بنفيه بالنسبة الى كل ماكول ولذلك يحنث بايها اكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به قالوا اولا لو كان عاما في مفعولاته كان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل

التخصيص

التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب لها اولا فبالالتزام لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفيه في كل زمان وفي كل مكان واما ثانيا فنمنع الملازمة لان اكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بماكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل الا متعلقة وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز ان لا يخطرا بالبال اصلا وان كان لا ينفك عنهما في الواقع فاذا المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا اكلت شيئا ولا نزاع في انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب ان المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فيما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ منه بعض عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مخصوص بارادة ويعلم مما ذكرنا ان ماخذ النزاع ان المفعول به محذوف كسائر المتعلقات او مقدر لانه ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاثنان آتيان في فصيح الكلام لتمام الكلام في الظاهر وبهذا ظهر ان دليل المصنف ليس في محل النزاع وان الوجه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا اكلت وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا بد من المطلق عدم التشخص وبالعكس فان لا اطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نسلم ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كل ما في الخارج متشخص ولا يوجد الكلي

Margin notes (right page): ٢ — المأكولات بقرينة كل مأكول ٢

Margin notes (left page): أكل ٢ — المراد بالمجزي بالارادة ان تريد بعضا اراده دون بعض ٢ — اي المحذوف والمقدر ٢ — بخلاف ٢ — أكل ٢

المبهم الا في الذهن ولو كان لا اكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث
بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد تنبهت لتحقيق مثله مرة فلا
نعيده واعلم ان ابا حنيفة يجعل لا اكل اكلا مما لا يقبل تخصيصه
ويستبعده الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا اكلت لا
يختلفان الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد يقويه مدلول الاول من
غير زيادة وربما يفرق بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به
عدم التعين لما هو معين مخصوص في نفسه كرأيت رجلا
وهو معين عند المتكلم لكن لا تعرض له في تعبيره فاذا فسر
بذلك وخص باكل العنب كان تعيينا لاحد محتمليه فيقبل بخلاف
لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله واستدق
الامام فخر الدين هذا النظر قال مسئلة اقول الفعل المثبت لا عموم
له وله صور احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي
انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض ولا يعين الا
بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلوة بعد
الشفقين اعني الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهوميه
واذا قال كان يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر او المغرب والعشا
فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتاخير في وقت الثانية
ثانيتها عمومه في الزمان ولا يدل عليه وربما يتوهم ذلك من قوله
كان يفعل فانه يفهم منه التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهم

اي نظر ابي حنيفة رحمه الله

من

من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع
زال التوهم ثالثتها عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا الا بدليل
خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد
اجمال او اطلاق او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم
وعدمه كما تعلم واما دليل في الافعال عموما كقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع
يعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد ثبت ان
الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه فالوارد عقيب كوسهى
فسجد وفعلت انا ورسول الله فاغتسلنا واما انا فافيض
الماء وغير ما حكى من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره احد
الجواب ان التعميم ليس كان بواحد مما ذكرنا لا بصيغة الفعل
وفيه وقع النزاع قال مسئلة اقول اذا حكى الصحابي حالا
بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية
حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا انه عدل عارف باللغة
وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه
وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب
اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى لشفعة

خاصة فظن العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم
فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في
الحكاية لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان محتملا
فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته ولا يترك للاحتمال
لانه من ضرورته فيؤدي الى ترك الظاهر قال اذا علق اقول
اذا علق الشارع حكما على علة هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور
وجود العلة وان عم فعمومه له بالشرع قياسا او باللغة صيغة
الظاهر عمومه وانه بالشرع قياسا وقال القاضي ابو بكر لا
يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما فانه
يعم كل شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل
مسكر لنا اما عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد
بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب
اتباعها واثبات الحكم حيث ثبتت وهو المدعى واما عدم عمومه
صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل اعتقت
غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لانه بمثابة
اعتقت كل اسود واللازم باطل اذ لا قائل به احتج القاضي بانه
يحتمل ان يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى يكون
العلة شهادة قتلى احد او اسكار الخمر فلا يعم الجواب ان

وهو الجاري ح

الظاهر ح

ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال
كسائر العلل المنصوصة احتج الاخر وهو القائل انه يعم صيغة
بانه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره وبين قولنا حرمت كل
المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل
مسكر فيجب ان يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق
لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر صيغة وان
اراد انه لا فرق في الحكم لم ينفعه لان ذلك بالشرع ولا يلزم كونه
بالصيغة قال مسألة الخلاف اقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا
في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي واذا حرر
محل النزاع لم يتحقق الخلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي
الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من
الصور او لا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم
فيه وان فرض ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق او لا فالحق النفي وهو
مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه
محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام
بانه ما يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في الجملة واعلم
ان النزاع في ان العموم ملحوظ يقبل القصد الى البعض منه
او لا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو
مراد الغزالي بقوله انه لا يتناوله لفظا وقد سبق الاشارة الى

مسكر ح

خلاف

في عدم [illegible]

في ح

مثل منطوق الموافقة والمخالفة

مثل سائر العمومات

مثلا فى مسئلة لا اكل قال مثلا قالت اقول كلام المصنف ان الحنفية
قالوا فى مثل قوله صلى الله عليه الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو
عهد فى عهده معناه بكافر فيقتضى العموم ولا يختص بالحربى
اختصاص كافر الاول به لانه هو الذى لا يقتل به المسلم عند الحنفية
فيكون مقتضاه ان لا يقتل مسلم الذمى بالذمى والحربى الا
بدليل منفصل يخصه بالحربى وهو الصحيح عند المصنف رح
لنا انه اما ان لا يقدر شى او يقدر فان لم يقدر شى لامتنع قتل
ذى العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا وان قدر وجب
تقدير الذى سبق ذكره وهو الكافر بنفسه او ضمنه لقيام
القرينة وهو سبقه دون غيره اولا قرينة اصلا و اذا قدر
كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا اولا لو كان كذلك اى بكافر
عاما لكان بكافر الاول للحربى لانه هو الذى لا يقتل به المسلم
عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربى
ويقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى و لا
بذمى وفساده ظ لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما
فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى
وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وايضا فيلزم ان يكون
بعولتهن فى قوله تع وبعولتهن احق بردهن الضمير فيه للرجعية
والباين جميعا لانه ضمير المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن

بانفسهن ثلثة قروء وهو عام للباين والرجعية ولذلك اوجب العدة
عليهن واللازم باطل لان الباين ليس بعلها احق بردها اجماعا
الجواب ان الثانى فيهما عام وقد خص بدليل منفصل فلا
يلزم فى كافر الثانى ان يراد به الاعم من الذمى والحربى ليفسد
المعنى وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه ولا فى بعولتهن ان يرجع
الى الباين والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقى على
عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا يوم
الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الفرض ان تخصيص
الاول بقيد موجب لتخصيص الثانى به وانه غير لازم اتفاقا
الجواب انه غير ملتزم طرده فيه وان كان يحتمل غيره وايضا
الفرق بانه انما قدر ثمه بكافر غير للضرورة فانه لو لم يقدر لما
قتل ذو العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو
مطلقا سواء يوم الجمعة او فى غيره لا مانع عنه قال مثل
اقول الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه مثل قوله تع
يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت ليس بعام للامة وان عم
فبدليل خارجى من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب
التشريك لهما مطلقا او فى ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة
واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجى يصرف
عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد

وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو كان يتناول الامة
لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون
غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به وقد يقال على الاول انه يتناول
ه منه عرفا وعلى الثاني لا نم بطلان اللازم فان التخصيص
يقع في العام عرفا كحرمت عليكم امهاتكم قالوا اولا من له منصب
الاقتداء به بمعنى انه يقتدي به طائفة كالامير لجنده واتباعه
اذا قيل له اركب لمناجزة العدو او اذهب لفتح البلدة
الفلانية او نحوهما فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك
يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم
الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده الجواب ان فهم ذلك من
الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود
وهو المناجزة او الفتح موقوف على مشاركة اتباعه له
بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على
مشاركة الامة له قالوا ثانيا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن افرده بالخطاب وامر بصيغة
الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطابا له وللامة الجواب ان
ذكر النبي عليه السلام بالنداء اولا فيما ذكرتم من المثال للتشريف
والخطاب بالامر للجميع الا النداء للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان
افعل انت واتباعك كذا لكن النزاع فيما يقال افعل انت

فانه عام في المقتضات عرفا مخصص به يعني

عه

كذا ولا تعرض للاتباع قالوا ثالثا قال تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج اخبر انه انما اباحه
له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه
الى الامة لما حصل الغرض الجواب منع الملازمة لجواز ان
يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع ان الالحاق
للقياس واباحة زينب له خاصة ولا يدل على الاباحة للغير قالوا
رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان تخصيص قوله خالصة لك دونا فا
لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من
نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى
الجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم
فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم
وفائدته انه لا يلحق الامة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة
لك ونافلة لك عليه قال مسئلة خطابه اقول خطاب الشرع لواحد
من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته فلا يتناول الباقين خلافا للحنابلة
ولعلهم لا يعنون تناوله بصيغته بل بالقياس او بقوله حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة لنا ما نعلم من القطع بان خطاب المفرد
لا يتناول غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وانه يلزم
عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهم ما يتضمنه
من الخطاب نفسه بصيغته قالوا اولا النصوص تدل على تعميم احكامه

انه خ

مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت
الى الناس كافة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر اى العرب
والعجم الجواب منع دلالتها على التعميم مثل ذلك وانما دلت لو
دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفيه ظاهر بل معنى التعميم
انه بعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر
وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا ان الكل
للكل قالوا ثانيا قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يابى
ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع نص صحيح
الجواب منع كونه ياباه لانه محمول على انه يعم بالقياس او
بهذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه
وقع النزاع قالوا ثالثا انا نعلم قطعا ان الصحابة كانوا
يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي على الواحد كحكمهم
برجم كل زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه
اياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا
الجواب ان كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الامة
في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية
فهو معنى القياس والالحاق به مما لا نزاع فيه وان كان بدون
ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا
رابعا لو كان الخطاب للواحد خاصا به لكان قوله عليه السلام لابي بردة

في الكفارة حين اجابه في اكل التمر الذي امره باطعامها يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه
عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من
غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته نفي احتمال
الشركة قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال
مسئلة جمع اقول صيغة الجمع المذكر هل تتناول النساء وليس
النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لانتفائه اتفاقا ولا في نحو
الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقا انما النزاع فيما يميز بين صيغة
المذكر والمونث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا ارادوا
الجمع بين المذكر والمونث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفردون المونث
بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب
والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ
اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما اختاره الحنابلة
ولا الاكثر على انها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لنا قوله تع
ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في
المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا على العام فان قيل فائدته
كونه نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو حينئذ للتاكيد كما
عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات
قلنا فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد ولنا ايضا ما روي

للخاص م

اي وان لا يقبل
م

عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله
ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن
مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه للنفي
ولنا ايضا اجماع العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر وانه
لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا المعروف من اهل اللسان
تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما بالاتفاق ولو كانت الف
امراة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو
اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد
ادم وحوا وابليس وهذا انما يصير بدخول النساء فيه الجواب
انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجمع ولكن نقول انه
لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل
الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل قلنا
لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا
حقيقة ايضا لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت ان المجاز
اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء
في هذه الصيغ لما شاركن في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ
واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة
وقد ثبتت بنحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام
والجواب منع الملازمة نعم يلزم ان لا يشاركن في الاحكام بهذه

بهذه الصيغ وما المانع ان يشاركن بدليل خارج والامر كذلك ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيهما قالوا
ثالثا لو اوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال
والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة
ثمة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهما قال
مسئلة من اقول ما لا فرق فيه بين المذكر والمونث مثل من وما
وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمونث عند الاكثر
وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري
فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع
عليه عادة قال مسئلة الخطاب اقول خطاب الشرع
بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا هل يتناول العبد شرعا حتى يعمهم الحكم
او لا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد وقال ابو
بكر الرازي يعمهم ان كان الخطاب لحق من حقوق الله دون
حقوق الناس لنا ان العبد من الناس والمومنين فيدخل
في الخطاب العام لهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا
اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب
لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك يناقض فيتنافيان للاجماع

ونترك الظ الجواب لانه صرف منافعه الى سيده عموما ما لم يستثنى
من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد في آخر وقت
الظهر حين تضايق عليه الصلوة ولو اطاعه لفاتته وجبت عليه
الصلوة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد واذا
ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه
الى السيد فاندفع ما ذكروه قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب
الجهاد والجمعة والعمرة والحج والتبرعات والاقارير ونحوها
ولو كان الخطاب متناولا له لعمومه لزم التخصيص وذلك الاصل
عدمه والجواب انه خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج
المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب
الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقا
غايته خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز قال مسئلة اقول ما
ورد على لسان الرسول من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسو
او كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله يا ايها الذين آمنوا
يا ايها الناس يا عبادي وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا
وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفصلا ان كان مامورا في اوله
بالقول للامة كقوله قل يا ايها الناس لم يشمله والا شمله لنا ما تقدم انه
ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا
ايضا ان الصحابة فهموا دخوله عليه السلم فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه

الحج وتضايق العبادة م

وهو التخصيص

سالوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك لعمومه لقوله
فيها قالوا اولا انه عليه السلم امر ومبلغ فان كان امرا فلا يكون مامورا
لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون امرا ومامورا معا وان كان مبلغا
فلا يكون مبلغا لمثل ذلك فان قيل قد يكون آمرا مامورا من جهتين
قلنا الآمر اعلى مرتبة من المامور ولا بد من المغايرة الجواب
لا نسلم انه آمر او مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك
لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه عليه السلم مخصوص
باحكام من وجوب اشيا كركعتي الفجر وصلوة الضحى والاضحى
وتحريم اشيا كالزكوة وخائنة الاعين واباحة اشيا كالنكاح
من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزوج
بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته
للامة في عموم الخطاب الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب
عدم المشاركة مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي
وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة
ولا يوجب ذلك خروجهم عن العمومات مطلقا قال مسئلة اقول
ما وضع لخطاب المشافهة كيا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا ليس
خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من اجماع او قياس
او نص واما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم
لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره

اليه م

مكابرة

ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوه واذا لم نوجهه نحوهم

مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمتنع لان تناوله

ابعد قالوا اولا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه

واللازم منتف لما الملازمة فلانه لا معنى للرسالة الا ان يقال له بلغه احكامي

ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله واما انتفا اللازم فبالاجماع

الجواب لا نم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة

اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في الجملة وانه يحصل بان

يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان

حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ثانيا لم يزل العلما يحتجون على اهل الاعصار

ممن بعد الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك وهو اجماع على العموم لهم

الجواب لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا

ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل الدال

على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب قال

مسئلة المخاطب اقول من خاطب المكلفين بخطاب هو داخل في عموم

متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغته

او لا يدخل لقرينة كونه مخاطبا مثاله في الخبر وهو بكل شي عليم وفي الامر قوله

من اكرمك فاكرمه فانه امر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفي

النهي قوله من احسن اليك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر على انه يدخل وقيل

لا يدخل لنا ما تقدم انه يتناوله لغة فوجب تناوله له في التركيب قالوا

قال الله تعالى خالق كل شي فيلزم ان يكون خالقا لنفسه الجواب

انه ظاهر فيه وقد خص بدليل عقلي قال مسئلة اقول مثل قوله

خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع

اموالهم بل يكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال والاكثر على

خلافه لنا انه اذا اخذ من جميع اموالهم صدقة واحدة صدق

انه اخذ من اموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا

ايضا الاجماع على ان كل دينار ودرهم مال ولا يجب اخذ الصدقة

منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع

اولا مقتضى له الا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن الاول

بمنع صدق اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره لان معناه بقضية

العموم اخذ من كل مال صدقة وعن الثاني انه ظاهر في العموم وعلى

الاجماع في بعض متناولاته يخصه فيها فيبقى فيما عداه حجة قالوا

اموالهم للعموم لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد

من اموالهم صدقة لان معنى العموم ذلك وهو المطلوب الجواب

منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد

مفصلا وهو امر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي

درهم وبين لكل رجل عندي درهم حيث يلزم في الاول درهم واحد

وفي الثاني دراهم بعدة الرجال قال مسئلة العام اقول العام قد

يتضمن المدح ... قيد به الحكم هو للعموم ... العام هل ... فمثل هذا ... في حجم ... وان الفجار ... لفي نعيم ... ان الابرار ... والنوع مثاله

العقل

رضه

في جميع متناولاته أولا لم يكثر على أنه للعموم ونقل عن الربيع
ظاهره أحال بعض أصحابنا فعمة التعلق بقوله والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكوة
في الحلي لان المقصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة
لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح
والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن
المعارض فالواسيق الكلام لقصد المدح والذم وقد
عهد فيهما التجوز والتوسع وان يذكر العام وان لم يرد العموم
مبالغة واغراقا الجواب ان التعميم ابلغ في المدح
والذم فيدل السوق لهما على ارادته لا على عدم ارادته سلمنا
ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل
ثبوت احدهما على نفي الآخر **قال** التخصيص **اقول**
فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع في بحث التخصيص
وفي المخصص وما يتصل بهما والتخصيص في الاصطلاح
قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما اريد به جميع المسميات
اولا ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء وما لم يرد الا البعض
مسمياته ابتداء كما في غيره وقال ابو الحسين هو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه ان ما اخرج
فالخطاب لم يتناوله فاجاب بان المراد ما يتناوله الخطاب

الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام
مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما
لولا تخصيصه وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص واورد
عليه انه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى
انه ليس اعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فان من عرف
حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس الجواب
ان المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح
وبالخصوص المذكور في الحد الخصوص في اللغة فلا دور ولا
تساوي في الجلاء لان اللغوي قد يعرف والاصطلاحي بعد لم
يعرف **قال** وقد تطلق **اقول** التخصيص كما يطلق على قصر
العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض
مسمياته وان لم يكن عاما وكذلك كما يطلق على اللفظ كونه
عاما لتعدد مسمياته مثل عشرة يقال له عام باعتبار آحاده
فاذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذا المسلمون
للمعهودين كقولك جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم
يسمون المسلمين عاما ويسمى الاستثناء منه تخصيصا له وكذا ضمائر
الجمع واعلم ان التخصيص اي تفسير فسرناه من التفسيرين
فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يتكثر وهو وحده ولهذا يمكن افتراقها
حقيقة كالانسان كلهم او حكما كالجارية كلها وذلك ليكون له

بعض بعكس القصر عليها ولان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة
القصر وكون الظاهر تجوزا او سهوا فتلازما قال تخصيص العام
اقول تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودليل ما تكرر انه
لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجاز محال لا لذاته
ولا لغيره ولنا ايضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء واوتيت
من كل شيء قيل لا عام الا قوله وهو بكل شيء عليم وحتى انا في
ما هي في المحاورات كذب اذ ينفي فيصدق والجواب مامر قال
مسئلة الاكثر انه اقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة
وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار انه ان كان التخصيص با
لاستثناء او بدل جاز الى واحد كعشرة الا تسعة واشتريت العشرة
احدها والا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين
كواكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في
محصور قليل جاز الى الاثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة
وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لا
بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فاكهة وفسر
بزيد وعمرو وبكر لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل
الا ثلثة عد لاغيا ومخطيا وكذا لو قال اكلت كل رمانة في البستان
ولم ياكل الا ثلثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر او كل من اكل

فاكهة

ومخطيا

وفسر بثلثة وقال اردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا ومخطيا
القائل بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثة احتج بما قيل في الجمع وان
اقله ثلثة او اثنان كانه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في
الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا
في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا اولا انه يجوز اكرم الناس
الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا
لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعني
بدل البعض وانا قد استثنينا هما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام
بهما والفرق قائم وسياتي قالوا ثانيا قال الله وانا له لحافظون والمراد
هو تعالى وحده لا شريك له الجواب انه ليس محل النزاع فانه
للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت به
العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيعلمون المتكلم فصار
ذلك يستعار عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا قالوا
ثالثا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
الى غيره فامتنع كل تخصيص الجواب منع كونه للتخصيص
بل لتخصيص خاص وهو ما يعد معه لاغيا قالوا رابعا قال تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولا يعد لاغيا اهل اللسان

الكلام

م

له

اي التخصيص الى واحد

مشتهيا لوجود القرينه توجب جواز التخصيص الى الواحد منها
وجد القرينه وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث
في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود
ليس بعام لما عرفت في بحث العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا
واخرجنا به المعهود فالوا اما ما علم بالضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد به اقل القليل مما تناوله
الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الماء
والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما معلوم وفي كل بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد
به واحدا من الاسواق المعهوده بينك وبينه عهدا خارجيا معينا
لبعض الاسواق بحسب العاده واذا كان كذلك فليس بعام مخصص
ولا تعلق له ببحث الخصوص والعموم اصلا لانما هو معهود يتناول
عدة من المعينات يصدق بعض منها كالمطلق يتقيد ببعض ما
يصدق في ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن
ظاهره وعموم قال المخصص اقول المخصص ينقسم الى متصل
ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل
والثاني المنفصل فالمخصص المتصل خمسه الاول الاستثنا
المتصل كاكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع فانه لا يخصص

الثاني

الثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علما الثالث الصفه
مثل اكرم الناس العلما الرابع الغايه مثل اكرم الناس الى ان
يجهلوا الخامس بدل البعض اكرم الناس العلما منهم واعلم
ان منها ما يخرج المذكور كالاستثنا والغايه ومنها ما يخرج
غير المذكور كالشرط والصفه والبدل قال الاستثنا اقول
المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا
فمنقطع والمنقطع قد علمت انه لا مدخل له في التخصيص فان قولك
جاني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافا في
صحته لغه انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل حقيقه
وقيل مجاز وعلى القول بانه حقيقه فقد قيل بانه متواطي
اي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار امر مشترك بينهما
وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم
انه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه
وقد تكون بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه
نحو جاني القوم الا حمارا فقد نفينا المجي عن الحمار بعد ان
اثبتنا للقوم وقد تكون بان يكون المستثنى نفسه حكما اخر
مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان
حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع الا ما ضر ولا تقل ما جاني زيد
الا ان الكوهر الفرس اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين وبالجملة فانه

اي الا استثنا في المنقطع

اي الا ان نقص

مقدر بلكن وكما يكتب فيه مخالفة كمثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو
واما لقدير امثل ما ضربني لكن اكرمني فكذا ههنا واعلم ان
الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل
حقيقة فيه ومجازا في المنقطع فلذلك لم يحمل علما الامصار
على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على
المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له
عندي مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة معناه
الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف
الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا
مخالفة ظاهر حذرا عنه قال والحاصل فعلى التواطؤ اقول
الاستثنا المنقطع قد علمت انه مختلف فيه اهو متواطؤ هو ام
مشترك او مجاز فان قلنا انه متواطئ في المتصل والمنقطع
لمكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك
بينهما وهو محمد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه فيقال
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على
مخالفة تناول لانواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة يخرج
سائر انواعه وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثنا
وقوله واخواتها اراد به الحروف المرادفة لالا كسوى وحاشا

اما ح

فانه لا مخالفة بين الضرب والاكرام حقيقة لانه يمكن اجتماع منهما ولكن يتوهم ان من ضرب لا يكرم وبالعكس يعدد المخالفة منهما ه

ح
اختلف

وخلا

وخلا وعدا وهي حروف معلومة معينة واما ان قلنا انه مشترك بين المتصل
والمنقطع او حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في
حد واحد لان مفهوميهما حقيقتان مختلفتان فلا يكون جمعهما واحدا
بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة
واما المنقطع فتركه فيما ذكرنا مع عبارته عن المتصل وهو قولنا من
غير اخراج فقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير
اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذي اخرج المتصل لانه يدل على
مخالفة مع اخراج واما المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ محصوصة
محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط
مثل اكرم الناس ان كانوا علموا وبالوصف بالذي نحو الناس الذين
علموا وبالغاية وبالنعي الصريح نحو جاني القوم ولم يجي زيد فانها
كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكره قال المصنف
ولا يرد الاولان اعني التخصيص بالشرط وبالوصف بالذي لانهما
لا يخرجان المذكور به بعض العلماء مثالنا بل غير المذكور وهو من
عدا العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث ايضا لان التفسير
الالفاظ بالدلالة انما يراد بها في الدلالة بحسب الوضع ولم يجي زيد
لم يوضع الا للنفي المجي عن زيد لا انه لم يرد زيد من الكلام الاول
وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا ان كان القايل

نعم ح

حملا مناقض نفسه لا لزوما وضعا الا ترى انك تقول لم يجى القوم
ولم يجى زيد دلالا على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جا القوم
الا زيدا فانه لم يوضع الا لذلك ولا على عكسه فيقال من عليه جا
القوم الا زيدا فانه استثنا ولا يصدق عليه انه ذو صيغ
بل ذو صيغة واحدة ولكن انه منتقض بظهور المراد وهو غير
حسن لا استثنا ذو صيغ وكل استثنا ذو صيغة من الصيغ
والمناقشة في مثل هذا المثال لا تحسن وقيل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل
به وليس شرطا ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل عن
المنفصل لفظا او عقلا او غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظ
المتصل المستقل وبقوله دال الى آخره عن المتصلات غير
المخصصة وبقوله ليس شرطا ولا صفة ولا غاية عن الثلث
وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة الطرد والعكس
ووجه اللغوية اما الطرد فلان قولك قام القوم لا زيد يصدق
عليه الحد وليس باستثنا واما العكس فلان الاستثنا المفرغ
نحو ما جا الا زيد استثنا ولا يصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة
لان ما قبل الا ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وصله معنى لا جملة
وثانيا لان الحق على ما سنبينه ان كل استثنا متصل بقوله
مما تقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقي واما اللغوية فان

له ح

اي جا الا على مخالفة ح

كل الحسن

من ح

فاولا ح

فان قوله ليس شرطا ولا صفة لا حاجة اليه فانه لا يخرجهما فطن
دخولهما فيه لانهما لا يدلان على ان مدلولهما غير مراد بل على ان
المراد مدلولهما لا غير وقد يقال على الاول ان لا زيد وضع
للنفي لا للاعلام بعدم الارادة بدليل جاني عمرو لا زيد وعلى
الثاني ان المراد بالجملة او ما يقدر به وما اتصل به المفرغ
يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى وعلى الثالث ان
المستثنى غير مراد في الجملة حيث لم يسند اليه وعلى
الرابع انه لا يريد ان يخرج كل شرط وصفة بل نحو لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا واكرم الناس ان لم يكونوا
جهالا فانه دال على عدم ارادة الله وعدم ارادة الجهال
واذا عرفت ان شيئا مما ذكرناه لا يخلو عن ضعف فالاولى
ان يقال انه اخراج بالا واخواتها ولا يخفى ان هذا حد بحسب
اللفظ لانه ان اراد باخواتها ما يدل على الاخراج ورد
الغاية ونحو جا القوم لا زيد على ما مر فتعين ان يريد الالفاظ
المشهورة والاولى ان يقال اخراج بحرف وضعت له ولا
يرد الغاية ونحو جا القوم لا زيد وان فهم منهما الاخراج
في بعض التراكيب اذ ليس وضعهما لذلك قال واختلف
اقول يتبادر الى الذهن في الاستثنا انه تناقض لان قولك
على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي للثلاثة

وهو السوال على الطرد

وهو الوجه الاول من السوال على العكس

وهو الوجه الثاني من السوال على العكس

صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز ثم انهم
في كلهم اسنح واضطروا الى تقدير لا بد منه على وجه آخر غير
ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد
بعشرة وكذا في قولك علي عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا
ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل
كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد
الحربيون بدليل خروج الذمي وقال القاضي ابو بكر المجموع
وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو
سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وقيل المراد بعشرة في
هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم يغني فهو يتناول
السبعة والثلاثة معا ثم اخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثة فدل
الا على الاخراج ثم على العشرة المستثنى منها في سبعة ثم اسند
اليه فلم يسند الا الى سبعة فلا ثم الا اثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض
لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا
انه لا بد في دفع التناقض من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد
عشرة واسند اليه فالتناقض ظ واتفاقه بان لا اراده العشرة
او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد السبعة
فهو الاول وان لم يرد السبعة فهي مراده قطعا فيكون مراده بالمركب
وهو الثاني وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا

في اقتلوا

الى العشرة

قول الاكثر

بالزام العشرة من ادام

قول القاضي

تعين احد الثلاث فلا اطلنا قسمين تعين الثالث بقوله لا اول ان
باطلان تعين الثالث اما الاول فلا يستقيم لوجوه احدها
انا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والا لزم استثنا نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا
ثم انه لو اريد ذلك لزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد
فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف
منه وهلم جرا ثانيها انا نقطع ان الضمير عائد
الى الجارية بكمالها لا المراد نصف كمال الجارية قطعا
ثالثها ان اهل العربية اجمعت ان الاستثنا المتصل اخراج
بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج
رابعها انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثنا
لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نص في الكل
ونحن نعلم ان عشرة نص في مدلوله وخاصيتها انا نعلم انا نسقط
الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو الباقي بعد
ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ من العشرة دال عليه فوجب تقديره
عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن واما الثاني
فلا يستقيم ايضا لوجوه اولها العلم بانه خارج عن قانون اللغة
اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول
من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء ثانيها انه

بلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو للعاديه في كول المشربت الجارية

لانصفها مع عدم دلالة نفسه فهو كما وضع الى شي امن باطنه ا

وذكره من برق نحو علمس وانه ممتنع بالتمام العماع اهل العربية

الى لغيره وانه لاخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها

يصير مهملا في التركيب ونحن نعلم انا نستقط ثلثه ثم نخرج كما تقدم كاد

فالمراد اولا الايراد ان نريد العشرة كمالها او سبعه لانه لم يحمل

والاول باطل لما نعلم انه ما اقر الا بسبعه فتعين الثاني فهو

المط الجواب الا اقرارا نما يحكم به باعتبار الاستثناء ولا

اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج وهو

السبعه لا لكل الا ان المراد بالعشرة سبعة فقالوا انا لو كان

المراد العشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله فلبث فيهم

الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين

ونفيه فهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم

باللبث انما هو بعد اخراج الخمسين على البلع بل القاضي

اذا ابطل ان يكون المراد عشرة لدليل الاولين وان يكون سبعة

لما ذكر في ابطال المذهب الاول تعين ان يكون المجموع للسبعه

لما مر انه لا بد من احد الثلثه واجيب بما تقدم ثم ذكر المصنف نكتة

وهي انه قد تبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص

لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل اريد بالمجموع نفس

مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر للعام على

بعض مسماته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال انه

تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص

وان يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان

عند الانفراد لم يتغير الى تخصيص هذا كلام المصنف ولا بد

ههنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله القصد

ان عشرة اخرج منها ثلثه للسبعه مجاز لان العشرة التي

اخرجت منها ثلثه عشرة ولا شي من السبعه بعشرة والعشرة

بعد اخراج الثلثه وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة

على حال اطلقتها او قيدتها لتمامية الباقي من العشرة بعد اخراج

الثلثه كما يقال انها اذا بعد ضممت اليها الثلثه وانها ليست بالعشرة

اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثه ثم ان السبعه مراد

في هذا التركيب فان قلنا هذا المركب حقيقة في عشرة وصفت

بانها اخرجت منها ثلثه كان مجازا في السبعه من باب التخصيص

وهو المذهب الاول وان قلنا موضوع للباقي من العشرة بعد

اخراج الثلثه ولا نفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها

عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعه الا ان وضع له وضعا واحدا

كما تصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشي باسمه

الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على البعض لوازمه وذلك في العدد

هو المحزون في نفسه بالنسبة الى ما حصل من الضرر

فانك قد تنقص عددا عن عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا
الى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الحريري سبع واربع وثلث
هي حيف المتيم المشتاق والمراد بست اربع عشرة وبعرعية بعرهما
كما قال العشرة جذر المئة وضعف الخمسة وربع الاربعين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي ومختار المصنف يرجع الى
احدهما اذ ليس بعدد لكن خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلت بها
المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال مسألة شرط اقول شرط
في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال
فلا يضر قطعه بتنفس وسعال ونحوهما مما لا يعد منفصلا عرفا
وروي عن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا
وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ
به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس
على هذا حتى لو قال بعد شهر اردت الا كذا يسمع منه وذلك لان هذا
ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه ام لا
لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال في كتاب الله خاصة لنا
لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه من حلف على شيء
ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير
معينا بل قال فليستثن او يكفر اذ وجب احدهما لا بعينه لانه لا حنث
بالاستثناء مع كونه اسهل فكان ذكره اولى واذ لم يذكره معينا فلا

اي الاسم الخاص والمركب الذي يدل على بعض لوازمه

اقل ان يخير بينهما لعدم وجوب شيء منهما معينا وكذلك جميع الاقارير
والطلاق والعتق كان يصح ان يستثنى منها نفيا لاحكامها
باسهل الطرق وفي التعامل بخلافه كيف ولو صح لقال به احد
ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال علي عشرة وقال بعد شهر الا
ثلثة لم يعد مستثنيا وحكم عليه بانه لغو ولنا ايضا انه يؤدي الى ان لا
يعلم صدق ولا كذب لجواز ان يستثنى عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير
صادقا وان كان ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا اولا روي انه صلى الله
عليه قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ولولا صحته لما ارتكبه
الجواب يحمل على السكوت العارض كما تقدم من تنفس او سعال
جمعا بينه وبين ادلتنا قالوا ثانيا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب
الكهف في كهفهم فقال غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله
ولا كلام بعده الا ذلك الاستثناء الا قوله غدا اجيبكم فعاد اليه فيصح
الانفصال بضعة عشر يوما وفيه المطلوب الجواب لا نسلم عوده
الى اجيبكم لجواز ان يكون المراد افعل ان شاء الله اي اعلق كل ما اقول
له اني فاعله غدا بمشيئة الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا فيقال ان شاء الله اي
افعل ان شاء الله او المراد اذكر ان شاء الله قالوا ثالثا قال ابن
عباس بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب لا نسلم انه قال به مطلقا
لانه مأول بما تقدم من انه يسمع دعوى نيته او بانه في الاستثناء المأمور

نه في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله لو لغو
الى شهر من قوله اني فاعل ذلك غدا بان لم يقله معه ثم اتى بعد الشهر
بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله لكان ممتثلا
لهذا الامر **مسئلة** الاستثنا **اقول** الاستثنا المستغرق سوا
كان مثل المستثنى منه او اكثر باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي
للباقي بعد الاستثنا اعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف
وعلى جواز الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقال الحنابلة والقاضي
بمنعهما بحيث ان يبقى اكثر من النصف وقيل بمنعهما اذا كان
العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة
او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف
والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القران استثنا الاكثر دليلا
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين ومن هاهنا بيانيه لان الغاوين كلهم متبعوه فالمستثنى
الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين وكان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو
فيكون الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثنا الاكثر ثبت جواز
استثنا المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب ولنا ايضا قوله
تعالى كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر قطعا ولنا
ايضا ان فقها الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة

لم يلزم الا واحد ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر في وضع اللغة في
نفي الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى انه
يلزمه العشرة لكون الاستثنا لغوا لانه غير صحيح كما في المستغرق
المشترطون لكونه اقل قالوا اولا الدليل منع الاستثنا لانه انكار
بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد ينسى فيبقى معمولا به في غيره الجواب
لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما مر انه استثنا
بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل منتهض
قالوا ثانيا لو قال على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم
يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثنا الاكثر فدل على عدم
جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما
لو قال على عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين
دانقا ولكن فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون
دانقا اتفاقا والاستقباح فيه لتطويل يعسر ضبطه مع امكان الاختصار
السهل ضبطه **مسئلة** الاستثنا **اقول** اذا تعاقبت جمل
عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثنا فيمكن
ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف
في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي
كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي
والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال

قوله ولو سلم فالدليل منتهض
ليس في بعض نسخ الشرح
وهو ثابت في المتن

اي عشرة دوانيق

والمجموع ثلث العشرة
فانه يستقبح ولعله
كان الواجب ان
يقول الا عشرين
دانقا

المريض انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان
للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ لانه يرجع الى الاخير ويثبت حكمه
فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هولاء لعدم ظهور تناولها
والحنفية لظهور عدم تناولها وقال ابو الحسين البصري ان
تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخير
والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما مع انه ليس
فيهما الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين
في الاقسام الثلاثة غير مشتركتين في غرض الاول ان يختلفا نوعا مثل
اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا زيدا فان احدهما امر والاخر
خبر الثاني ان يختلفا اسما لا حكما كقولك اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا

الثالث ان يختلفا حكما لا اسما كقولك اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا زيدا ح

الرابع ان يختلفا اسما وحكما اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا زيدا
وعدم ظهور الاضراب بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول
اتحدا نوعا وحكما او اختلفا فيهما او في احدهما كقولك اكرم بني تميم واستاجرهم
او اكرم بني تميم وهم طوال وثانيهما بان يشتركا في غرض كقولك اكرم بني
تميم واخلع عليهم او وهم مقربون فان الغرض هو التعظيم فيهما
ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون اختلف حكما ونوعا والثاني ضمير الاول
والغرض واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار انه ان ظهر
الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال

فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقف ومرجع هذا المذهب الى
الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة ووجه
ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة
والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك
قال الرافعة اقول الرافعة وهم القائلون بعود الضمير الى
الجميع قالوا اولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا
فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب
ولا شك انه لا يعود المفرد الى الجميع فكذا في الجمل المعطوفة الجواب
ان ذلك في المفردات واما في الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم
وقتل مضر وبكر شجعان ليس كالمفرد قطعا قالوا ثانيا لو قال
والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع
اتفاقا الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان
قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل
مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم فالفرق ان
الشرط وان تاخر لفظا فهو متقدم تقديرا ولو سلم فهذا يرجع
الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو
اليمين عليها وذلك فيما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي
الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني ان الشرط متقدم تقديرا

على ما يصح الله فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح
فارقا قالوا ثانيا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى
نحو ان يقال اضرب من سرق الا الزيد ومن زنا الا الزيد ومن قتل الا الزيد
عد مستهجنا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لكان
مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعيينه طريقا قلنا انما يستهجن
عند قرينة الاتصال خاصة اما عند عدمها فلا لتعينها طريقا
سلمنا ذلك لكن انما استهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه
بان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع بصريحه بعوده الى الجميع
قالوا ثالثا هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم
فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره
فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء
مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال على خمسة
وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور
دفعا للاشتراك والمجاز الجواب اولا انه غير محل النزاع
لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما رجع الى الجميع
ليستقيم اذ لو رجع الى الاخير لم يستقم وثالثا ان ما علم الرجوع
الى كل واحد لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخير
وهذا ليس منه قال المخصص اقول القائلون بان الاستثناء
يختص بالجملة الاخيرة احتجوا قالوا اولا لو رجع الى الجميع لرجع

قوله في آية القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان يسقط
الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب لا يلزم من ظهوره
للجميع العود الى الجميع دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لان
الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط
المستحق ولا اجل انه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد
لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا ولو
اختص بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة
الا اربعة الا اثنين عاد الاثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد
استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية الجواب اولا
ان الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو
فاين الواو ههنا وثانيا ان الكلام في الجمل وهذه مفردات
وثالثا انه ههنا تعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان
مثبتا منفيا وكان لغوا اذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه
اذ لا فرق بين ان يستثنى منه اربعة الا اثنين واثنان
واذا تعذر الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة
اولى لانها اقرب فهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر
عوده الى الاخير تعين عوده الى الاول كما على عشرة الا اثنين
الا ثلاثة يكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء بها

وكان كالسكوت والجواب منع كونها طائلة وانما تكون طائلة لو لم تكن
الجميع بمنزلة جملة واحدة وانه ع قالوا ان العاطف الاولى يكمالها حتيقن
ورفعه يرفع البعض بالاستثنا مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا
تعارضه الجواب اولا لانم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين
مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت
باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثنا للاولى لدليل
يدل عليه قالوا ثالثا انما يرجع الاستثنا الى ما قبله للضرورة
وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفى
في ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد
اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق والجواب
لانم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة
كالو دل دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر لها على وقع جواز ود
للجميع لم يتم ما ذكرتم القائلون بانه مشترك بين كونه للجميع والاخيرة
قالوا اولا حسن الاستفهام عند اطلاقه عنهما ايهما المراد فانه دليل
الاشتراك الجواب لانم انه دليل الاشتراك لجواز ان يكون
حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال
لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر ومع تمام احتمال الاخر فيندفع
بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق
الحقيقة فكان حقيقة فيهما فلزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم

الاشتراك وعلم ان المجاز اولى منه قال الاستثنا اقول الاستثنا من
الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس اي الاستثنا من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة
لنا النقل من اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات
الالفاظ ولنا ايضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد
واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله
ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات لها ولنا نفيد النفي
فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لم يفد الا نفي الغير
لما نافى معتقده ولم نعلم اسلامه وهو المراد اعلم ان الحنفية لا يفرقون
بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما يدل
الاستثنا منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في
النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم
الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله النسبة الخارجية
فالاستثنا اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة
فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن
اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف النفي اولا مقتضي
معه للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة
التوحيد على عرف الشارع قال قالوا لو كان الخ اقول الحنفية
قالوا لو كان الاستثنا من النفي للاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة
ثبوت العلم بمجرد الحيوة ومن قولنا لا صلوة الا بطهور ثبوت الصلوة بمجرد

الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا لا الا بحيوة ولا الا بطهور
ليس لفراغ الحيوة من العلم والطهور من الصلوة فيثبتا بثبوتهما وفي
انا لم نقل لا صلوة الا الطهور ولا علم الا الحيوة بل قلنا بحيوة وبطهور
فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو لا صلوة بطهور
يستثنى من حاصلة خبرا للا صلوة فيكون لا صلوة حاصلة الا صلوة
بطهور ولها وصف من الوصف التي يقع عليها الصلوة يستثنى من يثبت
بوصف خبر ان فيكون التقدير لا صلوة تثبت بوصف من الوصف الا
باقترانها بالطهور فان اختار في تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور فنطرد
فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا وان اختار في تقدير لا صلوة
تثبت بوصف الا بطهور فانه انما تثبت بهذا الوصف ولا تنفك عنه كما تقول
كتبت بالقلم فانه لا يقتضي علية القلم باستقلاله للكتابة بل كونه
آلة لا تحصل الكتابة الا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطا للصلوة
وكانه قال لا وصف تعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطا
وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا
يحصل بمجرده بل يحصل بخصوصه في الجمع والامر كذلك ههنا فاندفع
الاشكال من جهة الاثبات وانما الاشكال من جهة في مثل هذا التركيب
في المنفي الاعم الذي تقتضيه الاستثنا المفرغ وهو ان لا تكون
الصلوة بلا طهور صلوة وان لا تثبت بوصف غير هذا الوصف فيلزم
نفي جميع الصفات المعتبرة لها حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما زيد

لكل

التقدير م

الا عالم فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا الى غير ذلك
الجواب عنه بامرين احدهما ان المراد المبالغة في كون العلم لزيد
كانه قال ما له ما زيد عالما فقال ما زيد الا عالما نفيا لما يتوهمه المخاطب
من نفي العلم وثبوت الجهل له وتالقران ذلك الا صفاته وكان سائر
الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه ارباب علم المعاني
ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال
لا صلوة الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلوة اذا استجمعت
الشرائط صحت بدون الطهور وكان معناه انها لا يصح ذلك
ويصح مع الطهور وكذا في ما زيد الا عالم انما يقوله لمن يظن
انه جاهل او كاذبا او غيره هذا وقد قيل انه استثنا منقطع اذ لم
تفعل العلم في الحيوة والطهور في الصلوة فلا تفرغ حقيقة وقولهم هذا
بعيد فانه استثنا مفرغ متصل لانه من تمام الكلام واليه التسمية
ولذلك لم يجز نصبه ويقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قررنا
قال المخصص اقول الثاني من المخصصات المتصلة الشرط
والماخوذ قال الغزالي رحمه الله الشرط ما لا يوجد المشروط
دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه عرف
الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله
وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول
ان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهره

هو م

وكل الاستثنا مفرغ م

ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان حق
السبب فلو وجد المسبب بدونه اذا وجد سبب اخر وبدل الشرط
ما يتوقف تاثير المؤثر عليه ولفهم منه انه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج
جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط في
العلم القديم ولا يتصور هناك تاثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث
والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية
فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط موقوف على
فهم المعنى المميز بينهما فيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء **قال** وهو **اقول**
الشرط ينقسم الى شرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل
هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة
للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت
الدار من قولنا ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا
هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق
به هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية
غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب
للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه
من غير سببية ويستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث انه
يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه
سواه فلا اوجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد

المشروط فكانه قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف
اضاءته الا على طلوعها ولا كذلك ولانه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه
يخرج ما لولاه لدخل لغة فكما قلت اكرم بني تميم ان دخلوا فلولا الشرط
لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي باسره فاذا ذكر
الشرط علم انه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تماما فاستتبع
مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقتضي
الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولو
لم يخرجوا لكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام **قال** ويتحد **اقول**
هذا التقسيم لغير الشرط والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو
ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد وان تعدد فاما ان يكون كل واحد
شرطا على الجمع حتى يكون يتوقف المشروط على حصولها جميعا
او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما كان فهذه ثلثة والجزاء ايضا كذلك
لانه اما ان يتحد او يتعدد وان تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول
هذا وذاك معا واما على البدل حتى يلزم حصول احدهما مبهما فهذه ايضا
ثلثة واذا اعتبر التركيب كان ثلثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء
يحصل من الضرب تسعة وحكمها ظاهر فلا نطول به **فرع** اذا قال ان
دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احديهما قيل تطلق هي لان الشرط
احدهما والجزاء احدهما وطلاق كل بدخولها بعرف العرف وقيل لا تطلق
شيء منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل لا تطلقان لان الشرط

دخولهما بدلا قال والشرط اقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكرنا من وجوب الاتصال وكذا في تعقبه الجمل اهو للجميع او للاخيرة وعن ابي حنيفة انه للجميع ففرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة فان نظر الى انه تقدم تقديرا فقد علمت انه

مقدم

مقدم على ما يرجع اليه فقط قال قولهم اقول فيما بين الشرط ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرطي قسم من الكلام يجب ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم يشخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثم قيل في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صيروا الى مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم وقولهم هذا ان عنوا به انه ليس الجزاء في اللفظ فسلم ولا يجزم وان عنوا به انه ليس الجزاء لا في اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام حقيقته بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم تكرم لم يعد كاذبا وانه التعليق ثانيا لا يبنا في الاطلاق

بالمطلق كان هو م

اولا نعم انه يدل على التقييد ثانيا وان المراد المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء معنى فعد الجزاء دالا على انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا فروعي

فيه

فيه الشايبتان فلذلك قال لكل واحد منهما قايل وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال التخصيص اقول الثالث من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهو الطوال العام وهو بنو تميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو اكرم بني تميم وربيعة الطوال اهو للجميع او للاخيرة حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار قال التخصيص اقول الرابع من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فالغاية وهو الى ان يدخلوا قصر العام وهو بني تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيدها قد يكون متحدا ومتعددا على الجمع او على البدل فتاتي الاقسام التسعة كما في الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار قال التخصيص اقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل هذه اولها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا لو كان مثل ذلك

تمم ومخصوص

مخصصا لصحت ارادة العموم لغة واللازم باطل اما الملازمة فلان تلك
مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا واما
انتفاء اللازم فلان ذلك لا يصح لغافل فاذا قلنا هذا خالق كل شي
فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه ولو اراد به نفسه لخطئ لغة
الجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شي ويصح ارادة
الجميع به لغة فاذا وقع في التركيب مما نسب اليه وهو الخالقية
والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير
نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك
والحق انه يصلح في التركيب للجميع ايضا لغة ولو اراده لم يخطأ لغة
وانما الكذب في المعنى والخطأ في اللغة غير الكذب في الخبر قالوا ثانيا
لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا واللازم منتف اما الملازمة فلان
تخصيص الشي بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المتبين لامتناع
البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب
ضرورة الجواب العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان
اردت بتاخره تاخر ذاته فلا يلزم وان اردت تاخر كونه بيانا
فلا يمتنع قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان
مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نم الملازمة لان
النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب
عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب

قد يدركه العقل كما في الصور المذكورة قالوا رابعا تعارضا اعني دليل
الشرع ودليل العقل فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم الجواب لا نم
الحكم بانهما لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع
لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل **قال** يجوز **اقول**
تخصيص الكتاب بالكتاب جائز علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل
التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين
فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام وان
كان متاخرا متصلا فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ
تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه
فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع
وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنه قوله تعالى والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات فان
الذمية مشركة للتثليث وغيره ولنا ايضا انه لو لم يخصص
لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص
على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص
فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا
القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اولنا

قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي الى الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول ولعل المذكور المفصل
ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكان ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد في الاثبات
اذا كان مذكورا بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار الى النسخ بخلاف
ما اذا كان مذكورا بالعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ
في النفي
لان التخصيص اولى من النسخ اما اولا فلانه اغلب والاكثر الالحاق
بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة اغلبها المسلمون فان من
يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه واما ثانيا فلان النسخ رفع و
التخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع و
كلاهما كما لو تاخر الخاص فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ
محتملا بان يتقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص
للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب
لكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل اليهم لان التخصيص بيان
فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع بعض ما نطق
به القران وانه محال الجواب انه معارض لقوله في صفة
القران تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان يكون تبيانا له والحق
ان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقران وتارة بالسنة

فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث وهو ظاهر في اتفاق الجماعة بذلك فكان اجماعا ان العام
المتاخر احدث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو
المطلوب الجواب انه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا
بين الادلة وهذا الدليل بان الجمع بين الادلة ولو بوجه ما لها من وجه
اولى من ابطال البعض **قال** مسالة يجوز **اقول** الجمهور على انه يجوز
تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع
فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما
سقت السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة اوسق
وقد لا فرق بالاول وهذه المسالة كالمسالة التي قبلها ومن تخصيص
الكتاب بالكتاب فيجيء فيه دليلها من ابطال الاقوى بالاضعف
وكذا السوال بقوله تبيانا لكل شيء والمذاهب والشبه والاجوبة
مسالة يجوز تخصيص السنة بالقران جائز عند الجمهور لنا
قوله تعالى تبيانا لكل شيء فيدخل السنة ولنا ايضا انه لا يبطل القاطع وهو
القران بخصوصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال
تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقران فلا يكون القران
مبينا لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين
بالقران **قال** مسالة يجوز **اقول** يجوز تخصيص القران بالخبر المتواتر
اتفاقا واما الخبر الواحد فالحق جوازه وبه قال الائمة الاربعة قال ابن

ابان انما يجوز ان كان العام خص بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا وقال الكرخي انما يجوز ان كان العام قد خص
من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعا او ظنيا والقاضي
ابو بكر يقول بالوقف بمعنى لا ادري ايجوز ام لا لنا ان
الصحابة خصوا القران بخبر الواحد من غير نكير فكان
اجماعا منه قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ويدخل فيه
نكاح المراة على عمتها وخالتها خص بقوله عليه السلام
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تع يوصيكم
الله في اولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث اعترض بانهم
ان اجمعوا على جواز ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص
هو الاجماع لا السنة والا فلا نم التخصيص اذ لا دليل
عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض
عدمه الجواب انهم اجمعوا على التخصيص باخبار
الآحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالا
جماع بل بخبر الواحد وفيه الاجماع قالوا اولا رد عمر خبر
فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما
كان مخصصا لقوله اسكنوهن وقال كيف نترك كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امراة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لخصص

به ولم يردها ولم يجعل كونها خبر امراة مع مخالفتها الكتاب
مانعا من قبوله الجواب انه انما رده لتردده في صدقها
وكذبها ولذلك قال بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا لكونه خبر واحد قالوا
ثانيا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد
ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب ان التخصيص
دفع في الدلالة لانه رفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك
القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني وتقرير بعبارة
اخرى فنقول الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة
والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب
الجمع بينهما والكرخي قال مثل قوله الا انه زاد قيدا
فقال الخاص قطعي والعام ظني لم يضعف بصرفه عن
حقيقته الى المجاز لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده
دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
اذ لا يبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز
سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع الجواب
ما تقدم [illegible] ان كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما
قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب
يرجح الجمع بان اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب

خ ولذلك يقول

خ لظني بظني

الخاص ظني والعام قطعي صح

ابطال للخبر بالمرة والجمع اولى من الابطال قال المص الاجماع اقول
الاجماع يخصص الكتاب والسنة لما تلت من تخصيص آية القذف
فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد واوجبوا عليه نصف الثمانين
والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا حيث لو عملوا
بخلاف ما هو نص في حكم يتناوله بخصوصيته لا بعمومه فانه
يتضمن نصا ناسخا ومن ثم قيل الاجماع لا ينسخ به و
الفرق بين التخصيص والنسخ به لا يرجع الى امر معنوي
قال المص العام اقول من قال بالعموم وبالمفهوم جوز
تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة
لانه اضعف وهو ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة و
المعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيدل بالمفهوم على انه
ليس في المعلوفة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة ومثاله من الاحكام تخصيص قوله خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ
الماء قلتين لم يحمل خبثا لنا انه دليل شرعي عارض
مثله وكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب قالوا
لا نسلم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينتفي
مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى

من الابطال لهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات
فانها تعمل بها جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوي
في القوة كما تخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد
قال المص فعله اقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف
العموم مثل ان يترك الوصال في الصوم او استقبال
القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على
كل مسلم ثم يفعل ذلك فانه تخصيص العموم فانه على
كونه حجة يعلم انه لم يكن داخلا في حكم العموم فان لم يثبت
وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان
ثبت فان كان ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو
نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله فالمختار
ان ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم
المتقدم ذكره فيلزم على الامة موجب ذلك القول ولا
يجب عليهم الاتباع في الفعل قطعا وقيل لا يصير
مخصصا بل يجب عليهم العمل بموافق المخصص الفعل
وهو دليل وجوب الاتباع متبع في فعله وقيل بالوقف
لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه
جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال للاول
والجمع اولى من الابطال قالوا الفعل خاص والقول عام

خ فانا نعمل

والثاني الخاص اوما كغيرها الجواب ... ان الفعل لا دلالة له
الا ان الدليل ... لقول الاول وطريق الاتباع ... اما ان
الاول اخص فالعمل به اولى ... الدليل مجموع دليل
الاتباع ... الفعل وهو اخص قال مسئلة اذا اقول ذهب الجمهور
الى ان الرسول اذا علم بفعل المكلف مخالف للعموم فلم
... كان مختصا ... على خلو ... وهو الصلوة
... على من يوافقه في ذلك ... اما بالقياس
... بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ... ان سكوته
... جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما
سكت عن انكاره واذا ثبت ... الجواز ...
التخصيص ... الدليل ... اذا تعين
... هو العلة ... لم ... انه لا يتعداه
الى غيره لتعذر ... اما القياس فظ واما قوله حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة ... علم فيه
عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا وههنا لم يعلم
قال مسئلة الجمهور اقول ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي
... خلاف العام لا يكون مخصصا وان كان هو الراوي
للعام خلافا للحنفية والحنابلة ... بعضهم تخصيص
... مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوي لنا ان العموم حجة

ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به ولا ترك
الدليل لا لدليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي يستدعي
دليلا والا وجب تفسيقه وهو خلاف الاجماع فيعتبر
ذلك الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين
الدليلين الجواب انه انما يستدعي دليلا في ظنه
وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه
بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره
والتخصيص به لانه تقليد من مجتهد وانه لا يجوز قالوا
دفعا لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنيا لبينه
دفعا للتهمة الجواب من وجوه ثلثة فاولا انه معارض
بمثله فنقول دليله ظني اذ لو كان قطعيا لبينه دفعا للتهمة
وايضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وايضا لو كان
قطعيا لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانه جائز اتفاقا قال
مسئلة الجمهور اقول اذا ورد عام يتناول انواعا من المسمى
والمعتاد ممن يخاطبون به انما هو تناول بعض ما يتناوله
اللفظ بعمومه فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع
مثاله ان يقول حرمت الربوا في الطعام وانه يتناول
البر وغيره ونفرض ان عادتهم تناولهم البر فهل يعم حرمة
الربوا كل مطعوم او يختص بالبر الحق انه يعم والمعتبر

تناول اللفظ لا تناوله على أنا نقول إن اللفظ عام لغة
وهو ظاهر عرفاً إذ لم يطرأ عليه عرف نقله إذ المفروض
أن المعتاد أكلهم البُرّ والطعام باق على عمومه وإذا كان
كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل
فالأصل أولى لأنه لم يوجد سوى عادتهم فرضاً وليس بدليل
قالوا أولاً يتخصص بالمعتاد عرفاً كما يخصص الدابة
بذوات الأربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وكما يخصص
النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد
الجواب أن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً
بخلاف ما نحن فيه فإن العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه
إذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص
به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض
إنما وقع في غلبة العادة فقط قالوا ثانياً لو قال اشتر لحماً والمعتاد
في البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم أن غلبة العادة
تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب
واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب
أن ذلك غير محل النزاع لأن لحماً مطلق نزل على المقيد
بقرينة تميل إلى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وإنما
الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر

لغة م

بمجرد

بمجرد العادة فإن أضيفا من لآخر **قال** مسـ الجمهور **أقول** إذا
وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه ينفي الحكم عن
غيره فقد سبق أنه تخصيص وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور
على أنه لا يكون مخصصاً له خلافاً لأبي ثور مثاله قوله صلى الله عليه
أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها
يعم الطهارة كل إهاب ولا يختص بشاة لنا أنه لا تعارض
بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص فكان هو الموجب للتخصيص
لأنه إذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فصير إلى العمل بهما من
وجه وإذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص
عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا قد ذكرتم أن المفهوم يخصص
العموم ومفهوم العام يوجب أن يخصصه الجواب هذا من
قبيل مفهوم اللقب وإنه مردود والحاصل أن هذا فرع الخلاف
في مفهوم اللقب فمن أثبته خصص به وإلا فلا **قال** مسـ رجوع **أقول**
إذا ورد عام وبعده ضمير يرجع إلى البعض كلا يتناوله لم يكن مخصصاً
له وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري إنه تخصيص وقيل
بالتوقف مثاله قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن
أحق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص
التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات لنا أنهما
لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً

واو

خروج الآخر وظهير ورتبة مجازا فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون عاما
وقد خص فلم يلزم حينئذ في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير
مع بقاء عموم ماله الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل
الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو اعاد الظاهر
واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه
غير الاول ومخالفة له فكذا هاهنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص
الظاهر او المضمر دفعا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب
التوقف الجواب اولا انهما ظاهران في العموم فلو خصصنا
الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص
الاول وما فيه مخالفة للظاهر اولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر
اقوى دلالة من المضمر ودفع الاضعف اسهل قال اقول هل يجوز
تخصيص العموم بالقياس مثل ان يعم قوله خذ من اموالهم صدقة
المديون وغيره فيخص المديون عنه قياسا على الفقير المنقول عن
الائمة الاربعة وللاشعري وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال
ابن سريج ان كان القياس جليا والا فلا وقال ابن ابان ان كان
العام مخصصا قبل بنص جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل
المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا وقال
الجبائي لا يجوز بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس اولا
ومخصوصا كان العام اولا وقال الامام والقاضي بالوقف والمختار

انه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام
اي مخرجا عنه خص به العام والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقائع
مما نظهر بها رجحان احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به
والا عمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك اي
ثبتت عليتها بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بنص نزلت
منزلة نص خاص في افادة الظن فكانت مخصصة جمعا بين الادلة
وقد استدل على ان غيرها لا يخصص بان العلة اذا كانت مستنبطة
فاما ان يكون راجحة على العام او مرجوحة او مساوية وانما يخصص
اذا كانت راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح وفي المساوي يتوقف ولئن
ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه ويبطل باحتمالين
منهما ولا شك ان وقوع احتمال من احتمالين اقرب من وقوع واحد
معين فيكون عدم التخصيص اقرب في النفس وارجح في الظن فوجب
العمل به وهو المطلوب الجواب ان هذا يقتضي في كل تخصيص
وقد يرجح الاحتمال الواحد منهما على الاحتمالين بان فيه جمعا للدليلين
فما هو جوابكم ثمه فهو جوابنا هاهنا احتج الجبائي بانه لو قدم القياس
على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبيان
الملازمة ثم ان العام في خبر الواحد الخبر يجتهد فيه في امرين السند
والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وعلته ووجودها
فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عن

المعارض فيقدم الامرين ان كان كالاصل الخبر الجواب اولا انما تقدم ان
ما ذكرنا من الصور ثبت به نص خاص وثانيا بان الالزام بما ذكرتم لا يرد
علينا لان ذلك انما لا يجوز عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف
والاضعف لا يبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا
ابطال لشيء منهما وثالثا بالتزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة
وتخصيص المفهوم لمنطوق الكتاب والسنة مع انه اضعف وقد
استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث
معاذ حيث قال له عند بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله تعالى فان
لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد الامر بالامر تعالى
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فقدم معاذ الخبر
على القياس وتصويب الرسول له فيه يدل على وجوب تقديم الخبر
على القياس وانه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه او وافقه
الجواب اولا انه تقدم السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة
للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص
الخبر بالقياس غايته انه لا يبطل الخبر بالقياس واما العمل بهما جمعا بين
الدليلين فلم يمنعه وقد استدل عليه ايضا بان الدليل على وجوب
العمل بالقياس انما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند
مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به لانه اثبات حكم بلا دليل
الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص او الاجماع ومحل

التخصيص

وهو الحكم الذي خص الاصل فيه بنص او هي التي ذكرنا انها تقدم
فيها القياس على النص يرجعان الى النص وهو قوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة بلا اثبات العلية او الحكم في حق واحد يثبت في حق
الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا
بالنص لا بالقياس واما ما سواه مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن
فلا شك انه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع
بان الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني ثم انه نبه على
نكتة بعد هذه القضية وامثالها قطعية عند القاضي لما تقرر
من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا
هذا مظنوني مجتهدا وكل ما هو مظنوني مجتهدا يجب علي العمل به
فهذا يجب علي العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من
الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص بها ظني والماخوذ من
الظني ظني وسيأتي في باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق والله اعلم

به ٢

قال المطلق والمقيد اقول ومن اقسام المتن
المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص فذكرهما عقيبهما
وحد المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا كزيد وهذا
او حقيقة كالرجل واسامة او حصة كقوله فعصى الرسول او استغراقا

فرعون

كالرجال وكالكل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانها لما انضم اليه من
كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه في التفسير
واما المقيد فنحوه بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر
وهو ما اخرج من شايع بوجه من الوجوه مثل رقبة مومنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات فقد اخرجت من
الشايع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المومنة وغير
المومنة فازيل ذلك الشايع عنه وقيد بالمومنة فكان مطلقا
من وجه مقيدا من وجه اعلم ان جميع ما ذكر في تخصيص العام
من متفق ومختلف ومختار ومزيف يجري مثله في تقييد المطلق
ويزاد في تقييد المطلق مسايل هذه **قال** اذا ح **اقول** اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما اولا يختلف القسم الاول ان يختلف
حكمهما نحو اكس تميميا اطعم تميميا عالما فههنا لا يحمل احدهما على الآخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كانا مامورين او منهيين او مختلفين
واتحد موجبهما او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك وهذا
واضح فلذلك لم يذكره صريحا القسم الثاني ان لا يختلف حكمهما نحو اطعم
تميميا اطعم تميميا عالما وهذه اقسام ثلثة لانه اما ان يتحد موجبهما

او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين الاول ان يتحد
موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق
رقبة مومنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس فيكون المقيد بيانا
للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تقدم
تاخر المقيد فههنا مقامان انه يحمل المطلق على المقيد وانه بيان لا
نسخ واما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن
العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق
اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمل فلا يخرج واما انه بيان لا نسخ
فلانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من
المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان نسخا للمطلق لكان
تاخر المطلق نسخا للمقيد لان التنافي بينهما يتصور من الطرفين
وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل ولهذا التخصيص فهو دفع
لبعض الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثله ويظهر بالتامل قالوا لو
كان تاخر المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد
فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية لان المطلق
لا دلالة له على مقيد خاص الجواب انه لا زم لهم اذا تقدم المقيد

لمقيد

لمطلق

فانهم يقولون المراد بالمطلق في المقيد فيحمل دلالته عليه مجازا وايضا
فانه لا يلزم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورة
فهو جوابنا ثم انا قلنا ان التحقيق في هذه المسئلة ان رقبة معناه رقبة
من الرقبات اي رقبة كانت فيصير عاما الا انه على البدل لا على
الجمع ويصير تخصيصه بالمؤمنة او السليمة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من
التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما
يقوم الخاص بيانا للعام فكذلك يقدم المقيد بيانا للمطلق الثاني ان
يتحد موجبهما مختلفين فيعمل بهما اتفاقا مثل ان يقول في الظهار لا
يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا فلا يجزي اعتاق المكاتب
اصلا واعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق
الثالث ان يختلف موجبهما كما اطلق في كفارة الظهار فقال
فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل
عن الشافعي انه يحمل المقيد على المطلق ونقل الشافعي فعنه مراده
انه يحمل عليه بجامع ان كان وهذا هو المختار ويكون تخصيص عام
ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص
ويجيء ما ذكرنا هناك من الادلة والسؤال والجواب وقد روي [illegible]
من اهل نقله عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع
لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بسديد كما ترى وقال

يقيد

الى

ولا اعرض على اشتراط الايمان في كفارة القتل كان ذلك تخصيصا باشتراط في كفارة الظهار لانه لا تعارض في كلام الله

ابو حنيفة لا يحمل عليه ولا بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق
من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والحق
منع كونه نسخا كالتقييد بالسلامة

المجمل والمبين

ومن اقسام المتن المجمل والمبين فاضدهما فالمجمل لغة هو المجموع
وجمل الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابل
المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له دلالة
وهي غير واضحة ولا يرد عليه المهمل وهو يتناول القول والفعل
والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند
اطلاقه شيء وهو غير مطرد ولا منعكس اما الطرد فلان المهمل كذلك
وليس بمجمل وايضا فلفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس شيئا
اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه واما العكس فلانه يجوز ان
يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق
الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية
من غير تشهد وانه محتمل للجواز وللسهو وكان محتملا بينهما وهو غير
داخل في الحد اذ ليس لفظا وقال ابو الحسين ما لا يمكن معرفة
المراد منه وهو ايضا غير سديد اذ يلزم على طرده اللفظ المشترك
المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما
يعرف من البيان لا منه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سوا
بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه

لب

في الاطلاق

لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان
معنى الى اللبس بصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال
قال ولا يكون اقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب اما في
المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين ولما
بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال
لكان مختير بكسر اليا للفاعل وبفتحها للمفعول فانتفى الاجمال
واما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته كقوله او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع
الضمير المتقدم امران يصلح لكل واحد منهما كضرب زيد
عمرا ضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها مرجع الصفة كقولك
زيد طبيب ماهر لتردده بين الماهر مطلقا والماهر في الطب
ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة وهذا
ما ذكره ومنها ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول او استثناء
مجهول او صفة مجهولة قال مسالة لا اجمال اقول الجمهور على انه لا
اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وخالف فيه الكرخي والبصري لنا ان من استقرأ
كلام العرب علم ان مرادهم في مثل اذا اطلقوه انما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او

الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا
اجمال قالوا تحريم العين غير متصور فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما
يقدر للضرورة يقدر بقدر الضرورة فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد
غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نم ان ذلك
البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في
ارادة المقصود مثله قال مسالة لا اجمال اقول كقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية لنا انه لغة لمسح
الراس وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه
على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضي السالم عن المعارض
كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني فلا اجمال وان
ثبت عرف في اطلاقه للبعض اتضح دلالته فلا على البعض
للعرف الطاري كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد
الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقد قالوا في
ثبات العرف للبعض اولا العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو
البعض لتبادر ذلك الى الفهم عند اطلاقه الجواب ان البا
للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الالة ما ذكروه بخلاف غيره
مثل مسحت وجهي وبوجهي حيث البا صلة وقالوا ثانيا البا

ام مقصود

من م

صحيح م

وهو انه للبعض

اذا دخل على اللازم كان للتعدية واذا دخل على المتعدي كان
للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب
ان هذا اضعف من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء
للتبعيض مسألة لا اجمال اقول في نحو قوله صلى الله عليه رفع
عن امتي الخطاء والنسيان مما ينفي صفة والمراد لازم من
لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين البصري والبصري
يعني ابا عبد الله لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع
رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت
عنك الخطا كان المفهوم اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه
فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال يجب ان يسقط عنه الضمان
اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع فلا
يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط الضمان لانه
ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر
وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على
الصبي وانه لا يعاقب ولما التخصيص اخير بدليل يدل عليه
والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار لمتعلق الرفع
وهو متعدد الجواب انه متضح عرفا وتقرير الجواب والسؤال
تقدم في مثل حرمت عليكم مسألة اقول لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه لا
صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت

اعني

الميتة

الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل والمراد
نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا انه ان ثبت
عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلوة صحيحة
ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن متعين فلا اجمال وان لم يثبت
عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد
منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ولا طاعة الا لله متعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما اي ان لا
عرف شرعيا ولا لغويا فيه فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال
لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل وكان
اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا
ليس ذلك بل ترجيح لاحد المجازات بالعرف في مثله ولا الكمال
هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف
والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد
بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو
سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح

بما ذكرنا

صفته

فتعين

من ح

مما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات قال لا اجمال اقول نحو قوله
في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا اجمال فيه عند الجمهور
خلافا لشرذمة لنا انه لو كان اجمال لكان اما في اليد او في
القطع اما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا
بصحة بعض اليد على ما دونه فكان ظاهرا فيه فلا اجمال
واما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة
فهو ظاهر فيه فلا اجمال وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد
مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم
الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون
الاخرين فلا اجمال الجواب انه لو لم يكن مشتركا في الثلث
لزم المجاز وانه خلاف الاصل وقد مر غير مرة وقد استدل بان
لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون
متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدها مجازا
للاخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى
التقديرين الاخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على القدر
المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه فوقوع واحد لا
بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن
فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب اولا انه اثبات
اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل على ما عرف مرارا

فانما في

زا

وانما يلزم ان لا يكون مجملا اذ ما من مجمل الا يجب فيه ذلك بعينه
وقد يقال ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد يطلق على اليد
من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال
لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال الجواب لا يلزم
بمجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما
واما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهر في العضو من المنكب
والقطع في الابانة قال مسئلة المختار اقول اذا اطلق اللفظ
لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يطلق به الفرس
تارة والفرس والحمار اخرى فان ثبت ظهوره في احدهما فذاك
والا فالمختار انه يكون مجملا لنا ان كونه لهما مع عدم ظهوره
في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا
اولا ما يفيد معنيين اكثر فائدة فالظاهر ارادته لتكثير الفائدة
الجواب اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح
بكثرة الفائدة وانه باطل ولو سلم الجواز فهو معارض بان اكثر
الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاظهر
قالوا ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك وحقيقة احدهما
فوقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه ولعينه
وجوابه ما مر في مسئلة السارق قال مسئلة اقول اللفظ قد
يرد من الشرع وله محملان احدهما امر لغوي والاخر امر شرعي مثاله

لتكثير خ

الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل انه يسمى صلوه في اللغة
وانه كالصلوه في اشتراط الطهاره مثال الثاني للاثبات
فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه يسمى جماعه حقيقة وانه
يحصل بهما فضيلة الجماعه فمثل هذا اللفظ اذا صدر من
الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل الشرعي لنا
ان عرف الشارع ان يعرّف الاحكام الشرعيه ولاجله
بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان
ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح
للمحمل اللغوي والشرعي لانه هو المفروض ولا يتضح
دلالته على احدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال
الجواب لا نسلم انه لم يتضح دلالته بل يتضح بما ذكرناه
من ان عرف الشرع تعريف الاحكام دون اللغويات
انها لم يتضح دلالته بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم
الاتضاح مطلقا فالحق لا اجمال اقول قالوا قد يكون
للفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقائق
الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعا العقد
وقد يقع في الاثبات كقوله وقد دخل على عائشة اعندك
شيء فقالت لا فقال اني اذن لصائم وفي النهي كنهيه عن
صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع

الشارع

لم خ

متضح دلا خ

هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي او مجملا بينهما فيه مذاهب
احدها المختار انه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الاثبات
والنهي ثانيها انه مجمل ثالثها للغزالي ان كان في الاثبات
فهو للشرعي وان كان في النهي فمجمل رابعها للقوم لا اجمال فيهما
او يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي لنا
ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه
عند صدوره عنه فلا اجمال احتج القائل بالاجمال بانه
يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر انه
متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بان الاثبات
واضح بما ذكرتم واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والا
لكان صحيحا واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح
ما وافق امر الشرع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء
اللازم فلان النهي يدل على الفساد او لا يدل على الصحة كما
مر الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة
حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة
والا لزم في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا
بين الصلوة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه
الشرعي قطعا احتج الرابع القائل بظهوره في الاثبات

الشارع خ

في الشرعي عليه بما ذكرتم وفي النهي في اللغوي بانه لعدم الحمل
على الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح
والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشي منها مما لا
يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح وما
يلزم من قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المنهي عنه
اللغوية وهو الدعاء وبطلانه ظاهر قال البيان والمبين
اقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام
والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر
او انفصل وعلى ما يحصل به التبيين وهو الدليل وعلى
متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني
الثلثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى
الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور
واورد عليه ثلثة اشكالات احدها البيان ابتداء من غير
تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال و
ثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز
ثالثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا ولا يخفى
انها مناقشات واهية وقال القاضي والاكثرون نظرا الى
الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى
الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل وهو المتضح الدلالة وكما

القسم المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين ولا يكون في مفرد
وفي مركب ولا يكون في فعل ولا يكون فيما سبق له اجمال
وهو ظاهر ولا يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء
الله بكل شيء عليم قال الفعل اقول الفعل هل يكون بيانا
الجمهور على انه يكون بيانا خلافا لشرذمة لنا انه صلى
الله عليه بين الصلوة والحج بالفعل فان قيل انما البيان
بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا
بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل على كون الفعل
بيانا لا انه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة الفعل
ادل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر
ليس الخبر كالمعاينة فلا يقصر عن القول الذي هو دونه في الدلالة
قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان
تعجيله وانه غير جائز الجواب اولا لا نم ان الفعل اطول
من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان
ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما يستدعي زمانا
اكثر مما يحصل فيه الركعتان بكثير وثانيا لا نم لزوم تاخير
البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان
ولا يشتغل به وههنا قد شرع فيه واشتغل به ولئن
الفعل هو الذي يستدعي زمانا وعند لا يعد تاخيرا لكن قال

تاخيرا في

كغلامه ادخل البصرة فسار في الحال يبقى في حيثيه عشرة ايام
حتى دخلها فانه لا يعد ذلك حوضا بل مبادرا ممتثلا بالفور وثالثا
ما الذي يعني بقولكم لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن
غرض اذا كان الاول فمسلم والثاني ممنوع بيانه انه وان تأخر
البيان بعد فعلنا لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه
ادل كما مر ورابعا ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن
وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز قال مسئلة اقول اذا ورد
مجمل وورد عقيبه فعل وقول كل واحد منهما صالح ان يكون بيانا
له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما طاف بعد نزول
آية الحج طوافا واحدا او امر بطواف واحد فاما ان يعرف
المتقدم منهما اولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله
به والثاني تاكيد وان جهل فالبيان احدهما من غير تعيين
وقيل ان كان احدهما ارجح تعين هو للتاخر والادنى
للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا الجواب
ان ذلك انما يلزم في المفرد كقولك جاءني القوم كلهم اما المؤكد
المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي تذكر بعد بعض للتاكيد
فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت
فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقريرها في النفس
زيادة تقرير هذا اذا اتفقا واما اذا اختلفا كما طاف طوافين

وامر

وامر بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان والفعل ندب له او
واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين ان يكون القول متقدما او متأخرا
وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما كما سنذكره
وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان وهو باطل لانه
يلزمه نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه
اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف
واحد بعد نسخ احد الطوافين عنا قال المختار اقول وقد اختلف
في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين فالاكثر على وجوب كونه
اقوى وقال الكرخي يلزم المساواة اذ لا يكون وقال ابو
الحسين بجواز الادنى لنا اما انه لا يجوز بالمرجوح فلانه يلزم
الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه ان العام اذا خصص والمطلق
والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام
والمطلق في القوة فيقتضي الغاء دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة
المخرج عنه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساواة
فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر
هذا كله في الظاهر واما المجمل فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا
اذ لا تعارض قال مسئلة لا يجوز اقول وقد اختلف في جواز تاخير البيان فاما
عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا عند من يقول بجواز تكليف
ما لا يطاق فاما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار

انه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل وهو
اللفظ اذا اريد به غير ظاهره وقال ابو الحسين بمثل ما قال به الكرخي
لكنه في البيان الاجمالي واما التفصيل فيجوز تاخيره فيجب ان يقول
هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا
يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت
النسخ والجبائي يوافق ابا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان ذكر
اجمالا لنا قوله في المغنم فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى
ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على راي واما اذا راه الامام
على راي وبين ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني عبد شمس وبني نوفل
وهذا عام تاخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر
ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه ولنا ايضا
انه قال واقيموا الصلوة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذا
قال واتوا الزكوة فاوجب الزكوة ثم بين تفاصيل الجنس و
النصاب بتدريج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فاوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج
ولنا ايضا انه روي ان جبريل صلى الله عليه قال له اقرا قال ما اقرا
ثم قال اقرا فقال ما اقرا ثم قال اقرا فقال ما اقرا كرره ثلث مرات
ثم قال بعد الثالثة اقرا باسم ربك بين المراد واعترض عليه بان
هذا الاستدلال بظاهر الخبر ولنا نص فيما لم يعلم انه متروك الظاهر

وهذا معلوم انه متروك الظاهر لان الامر ان كان على الفور فلا يجوز
تاخيره لانه تاخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخي فان
الوجوب متراخ دون الجواز بل جواز الفعل ثبت بالفور فان احدا
لم يقل بوجوب التاخير والجواز ايضا حكم يحتاج الى البيان كما
يحتاج الوجوب اليه لا فرق بينهما في ذلك فيمتنع تاخيره ايضا
لانه تاخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه قبل البيان على
الفور او على التراخي فانه قبل البيان لا يجب به شيء اصلا لا
بالفور ولا بالتراخي انما يجب ذلك الوجوب بعد الفهم ثم قال المصنف
وكذلك كثير اي الصور التي اخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني
فاجلدوا ثم بين ان المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا
الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا ومن استقرا علم ذلك قطعا
قال اقول هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهي ثلاثة
قد استدل بقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان
البقرة المامور بذبحها كانت بقرة معينة لا اي بقرة كانت كما هو
الظاهر فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تاخر البيان فانتهض دليلا
وانما قلنا انها كانت معينة بدليل انهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي اولا وما لونها ثانيا عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا
فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال ضمير
المامور بها وكذا في الجواب والدليل انهم لم يؤمروا بمتجدد وبدليل

يثبت

ولو كان نوعا ما لكان الامر [illegible] الاول
[illegible] الامر والامتثال م

انه لما ذبح ذلك المعترض انه الامر لذبح المعين ونعلم قطعا انه لو ذبح
غيره لما كان مطابقا للامر فنعلم ان المامور بها معينة الجواب
منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتاخر بدليل
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها
وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل
قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل ولكن
السوال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ويستدل ايضا بقوله سبحانه
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعرى
اليس قد عبدت الملئكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فتاخر البيان الجواب ان ما لما لا يعقل فعلم
ان الرسول صلى الله عليه قال له ما اجهلك بلغة قومك الم تعلم ان
ما لما لا يعقل واما نزول قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
فلم يكن بيانا لخروج الملئكة والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتيج اليه
لجهل المعترض هذا مع انه خبر وانما النزاع في التكاليف التي يحتاج
الى معرفتها للعمل بها ولاكن عندنا المسئلة في التاخير الى وقت الحاجة
ويستدل ايضا بانه لو كان تاخير البيان ممتنعا لكان ممتنعا
لذاته او لغيره ولو كان لعلمنا لعرف بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتفيان
اما الضرورة فبالضرورة ولانها لا تسمع دعواها في محل الخلاف واما النظر

لظهوره

فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا انه
لا يحصل الا بالبيان المراد لدفع ذلك وانه لا يصلح مانعا كما في النسخ
الجواب المعارضة بالمثل فيقال لو كان جائزا لعرف بالضرورة
او بالنظر وكلاهما منتف اما الضرورة فللخلاف واما النظر فلانه لو جاز
فلعدم المانع ولا جزم به فغايته عدم الوجدان قال المانع اقول
منه سبب المخالفين فالمانعون من جواز تاخير البيان في الخطاب قالوا اولا
لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة
معينة فلانه تحكم ولانه لم يقل به قائل واما الى الابد فلانه يلزم المحذور وهو
الخطاب والتكليف مع عدم الفهم الجواب نختار انه الى مدة
معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم انه مكلف به فيه ولا تحكم ولكن
نقول به قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين
قاصدا به التفهيم واللازم باطل اما الملازمة فلانه مخاطب والخطاب
يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم
ولذلك لا يصح خطاب العجم وخطاب الزنجي بالعربي واما بطلان
اللازم فلانه لو قصد التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه
جهالة لا يصح مقصودا الكل واما الباطن وانه متعذر ويلزم
القصد الى ما يمتنع حصوله وانه سفه الجواب اولا النقض
بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجيء فيه ما ذكرتم
بعينه وثانيا الحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص

عند الخاص فلا يلزم جهالة اذ لم يعتقد عدم التخصيص ليجوزه والحاصل
انه لم يفهم التخصيص تفصيلا قال عبد الجبار اقول كان
عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تاخير بيان المجمل والظاهر
سوى النسخ وان لم يذكره في اول المسألة ولهم مقامان الاول منع تاخير بيان
المجمل ولهم فيه وجهان قالوا اولا تاخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة
العبادة والجهل بصفة الشيء يخل بفعله في وقتها فامتنع بخلاف النسخ
فانه لا يخل بذلك فجاز الجواب ان وقت العبادة وقت بيان صفتها
لا قبله فلا يخل بفعلها في وقتها قالوا ثانيا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز
الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع لكان
لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز
الخطاب بالمجمل الا انا نقول المجمل له معنى فيبيّنه آخرا والمهمل لا
معنى له فافترقا لا انا نقول الكلام فيما وضعه المهملات
مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه به مريدا به ما وضعه
له ثم بين مراده آخرا الجواب منع الملازمة والفرق بان في
المجمل يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على فعله وتركه
اذا بيّن بخلاف المجمل فانه لا يفهم منه شيء الثاني منع تاخير بيان الظاهر
سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تاخير بيان التخصيص
يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للمتكلم
او لا فلا يعلم منه تكليف احد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض

منع

الخطاب بخلاف النسخ فان الكل يعلمون الى ان ينسخ الجواب
ان ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ
يوجب الشك في الجميع او كونه في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم
بقاء التكليف فكان النسخ اجدر بان يمنع من التخصيص فيكون
كونه في التخصيص دون النسخ قولا باطلا قال مسا المختار اقول
اذا جوزنا تاخير البيان وعلته الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام
الداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة
اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم ولما بنا على تاخير
البيان فما اصّلنا فيه والمختار جوازه لنا ان تاخير اسماعه
مع وجوده اقرب الى تاخيره مع عدمه وقد بينا جوازه ذكروا وانت تعلم
ان ذلك لا يستقيم على المنع فلتحمل كلامه على ان النزاع انما هو
مع المانع وقد اثبتنا مع الابعد فالاقرب اجدر ولنا ايضا انه
ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه ان فاطمة عليها السلام سمعت قوله
في يوصيكم الله في اولادكم وهو عام ولم تسمع تخصيصه وهو قوله
صلى الله عليه نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنه ان
الصحابة سمعوا قوله اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا
مخصصه وهو قوله صلى الله عليه في المجوس سنوا بهم سنة اهل
الكتاب الا بعد حين قال مسا المختار اقول اذا قلنا بجواز تاخير
البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول الحكم الى وقت

مختصر

المنع من م

مخصصه

متقدم

الحاجب اجاز بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من
المفاسد ولنا على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار
جوازه لنا القطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع
ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير قالوا قال تعالى بلغ ما انزل اليك
والامر للوجوب وهو للفور والا لم يفد فائدة صدقه لان وجوب
التبليغ في الجملة ضروري يقتضيه العقل الجواب بعد نسلم
ان الامر للوجوب باستيفاء التجوز وانه على الفور لانه خلاف المختار
وما ذكروه ضعيف لجواز تقويته ما علم بالعقل بالنقل ان هذا الامر
ظاهر في تبليغ لفظ القران لا في كل الاحكام قال ... المختار اقول
او امتنعنا بتاخير المخصص مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات
دون بعض ضرورة ولنا اذا جوزناه فهل يجوز ذلك او يجب اذا
ذكر بعض ان لا يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا ان قوله تعالى
اقتلوا المشركين بين فيه اخراج اهل الذمة ثم العبد ثم المراة بالتدريج
وكذا في آية السرقة والميراث وغيرهما قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب
الاستعمال في الباقي وانه تجهيل فيمتنع من الشارع الجواب لانم امتناعه
... فان العموم قبل تاخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما
اخرج وهنا يوهم وجوب الاستعمال في بعضه واذا جاز ايهام الجميع فايهام
البعض اولى بالجواز قال ... يمتنع اقول نقل المصنف ان العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص يمتنع اتفاقا ثم اختلفوا في مبلغ البحث

النسخة

فقال الاكثر يكفي بحث يغلب على الظن انتفاء المخصص وقال القاضي
لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه
المسئلة بل كل دليل مع معارضه لنا انه لو اشترط القطع لبطل العمل
باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه والغاية
عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على
تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد عند
البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب
القطع بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكيم يجب عليه
اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين
وهو العلم على عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد
واسند بانه كثيرا ما يبحث او يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه
وهو ظ

الظاهر والماول

ومن اقسام المتن
الظاهر والماول فالظاهر في اللغة هو الواضح ومنه الظهر وفي الاصطلاح
ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية
قسيم له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم
دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بالعرف
كالاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان
للمكان المطمئن من الارض والماول مشتق من آل يؤول اذا
رجع تقول آل الامر الى كذا اي رجع اليه وما آل الامر مرجعه و في

الصحيح

الاصطلاح حمل الظ على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التاويل
والفاسد فان اردت تعريف التاويل الصحيح زدت في الحد بدليل
يصيره راجحا لانه بلا دليل او مع دليل مرجوح او مساو فاسد وقال
الغزالي رحمه التاويل احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على
الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد عليه ان
الاحتمال ليس تاويلا انما التاويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له
او لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمل ويرد على عكسه التاويل المقطوع
به فانه تاويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل يصير به
اغلب على الظن بل دليل يفيد القطع فهو ضد الظن قال وقد يكون
اقول التاويل ثلاثة اقسام لانه قد يكون قريبا فيترجح لقربه بادنى
مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح الاقوى ولا يترجح
بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا
بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تاويلات الحنفية على وجه الحكم
بعدها منها تاويلهم قوله صلى الله عليه لغيلان وهو الصحيح وفي
النسخ لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق رقا
سايرهن قالوا اول بان امسك اي ابتدا النكاح وفارق
سايرهن اي لا تنكحهن وله بان امسك اربعا اي الاوائل منهن
وفارق سايرهن اي الاواخر ولا يكون وجوب تجديد النكاح
ان تزوجهن معا وامساك الاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا ووجه

انه تمسك في الصورتين اي اربعا بلا تجديد نكاح وجه بعده ان
غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام ضع مخاطبته
بغير ظاهر اعتمادا على سبق علمه ولا شك انه بعيد خطاب مثل
بمثله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع
كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعا ومما يشبه
ذلك تاويلهم قوله صلى الله عليه لفيروز الديلمي وقد اسلم على
اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى على ما مر وهذا
ابعد مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد الاسلام
وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله ايتهما
شئت فان التوقيت غير معتبر ومنها تاويلهم قوله
فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا
لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد
في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا وشرعا بعيد انه جعل المعدوم
وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام
ستين عدما بحسب الارادة مع امكان ان يكون المذكور هو المراد
لانه يمكن ان يقصد اطعام ستين دون واحد في ستين يوما لفضل
الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون اقرب
الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد ومنها تاويلهم
قوله في اربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم ان المقصود

ودفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا ابعد جدا
لانه اذا اوجب قيمة الشاة فلا تجب الشاة فلا يتعين ان لا تكون مجزية
وانها تجزى اتفاقا وايضا فيه المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع
الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال
وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل لانه يوجب بطلان
اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه
وانه محال فتنتفى صحته فيكون باطلا ومنها تأويلهم قوله عليه السلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
قالوا المراد بعضها لتناول امراة انما هى الصغيرة والامة والمكاتبة
او بقوله فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولى
عليها وانما قلنا المراد ذلك لان المراة غرجنى وكريا مالكا لبضعها و
رضاها هو المعتبر فيه كبيع سلعة تملكها فان قيل وكان ينبغى
ان لا يجوز للولى الاعتراض كما فى بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء
ههنا لدفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة
للوقوع فيها فلا اعلم عدمها بعدم اعتراض الولى بعد حصول المقصود
ولا يأتى مثله فى السلعة ووجه بعده انه ابطل ظهور قصد النبى
عليه السلام التعميم فى كل امراة بتمهيد اصل من الاصول فان
واضع القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل نفهم منه قصدهم العموم
وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا فى العموم وكيف

واللفظ صريح فى العموم وهو اى وانها من صيغ العموم سيما ومن مؤكدة
بما تحملها على نادر وهى الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل
باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلث مرات بالكلام يؤتى به نفيا لاحتمال
السهو والتجوز على نادر ايضا وهو مصيره الى البطلان عند
اعتراض الولى عليها لنقيصة ان كانت لا شك انه بعيد يلحق بالتأويل
اللغز ولذلك لو قال السيد لعبده اكرم ايما امراة لقيتها ثم قال
اردت المكاتبة عد ملغزا هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون
الغرض منع استقلال المراة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن
العادات نهوضها به بنفسها ولا شك ان نكاحها نفسها من هذا
القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره ومنها تأويلهم
قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول على
قضاء الصوم والنذر وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة
الصيام بنية النهار ووجه بعده انهم حملوه على النادر فصار
ايضا كاللغز فان صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلا
على صحة الصيام بنية من النهار فينبغى ان يطلب له تأويل اقرب
مثل نفى الفضيلة ومنها تأويلهم قوله تعالى ولذى القربى حملوه على
الفقراء منهم لان المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه
بعده انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى
سبب للاستحقاق قال وعند بعضهم اقول حمل مالك قوله

انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على انه لبيان المصرف
لا للاستحقاق فعلّه بعض العلماء من ذلك اى من الغاولا
البعيد لكون اللام ظاهرا في الملكية فقال المصنف ليس
لان سياق الآية قبلها وهو الرد على اللمزهم وطعنهم في المعطين
ورضاهم عنهم اذا أعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم اقتضى
بيان المصرف لئلا يتوهم في المعطين انهم يختارون في الاعطاء
والمنع فيندفع اللمز فدل ان ذلك هو المراد وقد يقال بان
ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن
الظاهر قال المفهوم اقول ومن اقسام المتن المنطوق
والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد
يكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه
اللفظ في محل النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله
سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه وهو
ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من
احواله وما ههنا مصدرية ليصلح تفسيرا للدلالة قال
وقد اول اقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح
ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير
الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع
له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة

سوال

كما تدل في سائمة الغنم زكوة وغير المذكور كما تدل في السائمة دل وقد تنبه على الحكم الغير المذكور كسوال مثلا

اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم
اولا فان كان مقصود المتكلم فذلك بحكم الاستقراء
قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او
الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء فنحو رفع عن امتي
الخطأ والنسيان ولولم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا
لانهما لم يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية
اولو لم تقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال القرية
لا يصح عقلا واما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق
عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اى مملكا لي على
الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان
يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل
ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسيأتي في
باب القياس باقسام مفصلة وان لم يكن مقصودا للمتكلم
سمي دلالة اشارة وضرب لها امثلة منها قوله صلى الله عليه
في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن
قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اى نصف
دهرها فدل ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل
الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث
انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي

اما الصدق ح

على خ

على ح

ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوه وهو
زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوه وهو زمان الطهر
اقل من ذلك لذكره ومنها قوله وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الاية
بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من
التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال
ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم الاية فان قوله حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز
الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم
يقصد في الاية ولكن لزم من استغراق الليل بالوقت
المباشرة انه الى التطهير يكون جنبا في جزء من النهار قطعا
قال ثم المفهوم اقول ما ذكرناه اقسام المنطوق واما
المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان
حكم غير المذكور اما موافق لحكم غير المذكور نفيا واثباتا او لا
والاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه وهو
الذي سماه غير محل النطق موافقا للحكم للمذكور وهو ما
سماه محل النطق ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب

ل

٤ م

وضرب له امثلة فمنها قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فعلم
من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير
محل النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها
قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم
متحد وهو الجزاء بهما او الرؤية كناية عنه ومنها قوله
ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك يعلم منه
تأديته ما دون القنطار وقوله ومنهم من ان تأمنه بدينار لا
يؤده اليك يعلم منه عدم تأديته ما فوق الدينار قوله وهو
تنبيه بالادنى اي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى
فلذلك كان الحكم في غير المذكور اقوى منه في المذكور فالجزاء
بالاكثر من المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتأدية
بالاقل انسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار انسب
منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك اعني كون الحكم اشد مناسبة
للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار المعنى
المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف
وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في
اداء القنطار وعدمها في اداء الدينار فهذا تنبيه بالادنى
اي بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة

اولى خ

وفي المنتهى لا لأدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى ولا يخفى تعريض
قال ومن ثمه أقول أي ومن أجل أن التعدية باعتبار معنى خطاب
قال قوم إنه قياس جلي وإنه غير سديد لنا إنا قاطعون بإفادة هذه
الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وإن من أراد المبالغة
قال لا تعط زيدا حبة فهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن
الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا أيضا أن الأصل في
القياس لا يكون مندرجا في الفرع إجماعا وههنا قد يكون
مندرجا مثل لا تعط زيدا ذرة فإنه يدل على عدم إعطاء الأكثر والذرة
داخلة في الأكثر وفي المقدمة الأولى هنا فتنبه قالوا لو قطع
النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه
آكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا ذلك الجواب أنه
شرط لتناوله لغة لا أنه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا
لذلك أن من لا يقول بحجية القياس يقول به ولو كان قياسا
لما قال النافي للقياس به وقد يقال إن الجلي لم ينكر قال وقد
يكون أقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو إذا كان
التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين كالأمثلة
المذكورة وقد يكون ظنيا كما إذا كان أحدهما ظنيا كقول ال
إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كان
اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وليس أنه

(هامش: كلام — سا — فع — وإنما)

ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثم الزجر اللائق وهو أشد مناسبة
للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمحض وربما لا يقبلها العمد
والغموس لعظمها قال مفهوم أقول الثاني من قسمي المفهوم
مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور
في الحكم إثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام الأول
مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة يفهم منه أن ليس في
المعلوفة زكاة والثاني مفهوم الشرط وإن كن أولات حمل فا
نفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم أنهن إن لم يكن أولات
حمل فحكمهن خلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره مفهومه أنها إذا نكحت زوجا غيره
تحل للأول مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة
يفهم أن الزائد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكره ومنه
مفهوم الاستثناء مثل لا إله إلا الله ومفهوم إنما مثل إنما الأعمال
بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم وكون شرط مفهوم
المخالفة بأقسامه أمور الأول أن لا يظهر أولوية المسكوت
عنه بالحكم أو مساواته له وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت
عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني أن لا يكون قد خرج
مخرج الأغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فإن الغالب
كون الربائب في الحجور ومن شأنهن ذلك فقيده بذلك لا لأن حكم اللاتي

(هامش: فاجلهن لم يضعن حملهن يفهم أنهن إن لم يكن أولات حمل فاجلهن خلافه خ)

لا تكن

ليس فى الحجور بخلافه ومثل قوله تع وان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا انما يكون
عند خوف ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله فلا يفهم منه
ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله عليه السلم ايما
امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب
ان المراة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولى فلا يفهم منه
انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون
لسوال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان
يسال هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة
او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع
ان لا يكون لعدم جهالة بحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض
له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت
عنه او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة
ان للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فدل عليه فاذا
ظهر فائدة اخرى بطل وجه دلالته عليه قال واما مفهوم الصفة
اقول قد عرفت اقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها فاما مفهوم
الصفة فقال به الشافعى واحمد والاشعرى وكثير من العلماء ونفاه
ابو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصرى
فى ثلث صور دون ما عداها احدها ان يكون ذكره للبيان كما فى خبر

هنالك ح

فيدل خ

من غنمهم صدقة ثم بيّنه بقوله الغنم السائمة فيها زكوة ثانيها
ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله اذا تخالف
المتبايعان فى القدر او فى الصفة فليتحالفا وليترادا ثالثها
ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل ان يقول الحاكم
بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم
به لما ان ابا عبيد لما سمع قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته
وعرضه اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على
ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع مطل الغنى ظلم
قال يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وقيل فى قوله عليه السلم
لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا المراد بالشعر
ههنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول خاصة فسمعه فقال لو
كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعل
الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان
غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد الزم من تقرير الصفة
المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال ان فى مفهوم
الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم
يفد لغة لما فهم منه وظهر ان دلالته لغة وهو المطلوب واعترض
عليه بانا لا نم فهمهما لغة لجواز ان بنيا على اجتهادهما الجواب
ان اكثر اللغة انما يثبت بقول ائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه

وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان ولا حاصلا ما ثبت مفهوم شيء من اللغات
واعترض عليه بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما
بالعربية ودل انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت
نفي الاخفش له كما ثبت اثبات ابي عبيد وان سلم له فان
ابا عبيد قد ذكر ذلك في مواضع كما علمت فصار العدد المشترك
مستفيضا وان الشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والحاجة
له ولا كذلك الاخفش ولو سلم من ذكرناه وهو ابو عبيد والشافعي
ارجح من الاخفش لانهما امامان اعظم منه في العلم والشهرة
ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى
بالقبول من النافي لانه انما يبني على عدم الوجدان وانه لا يدل على
عدم الوجود الا ظنا والمثبت يبني على الوجدان وانه يدل على
الوجود قطعا ولنا ايضا لو لم يدل على ان الحكم مخالفه المسكوت
عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة
اذا الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم ان
يثبت تخصيص احاد البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله
احرى واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن
المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع
بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل الجواب لا نسلم انه
اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن

ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مراده وهذا
كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية وكان اثباته
بالاستقراء لا بالفائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به
ولنا ايضا انه ثبت دليل التنبيه والايماء وهو انه لو ذكر
لو لم يرد به التعليل لكان بعيدا والمفهوم لو لم نثبته لزم انه
لا يكون الكلام مفيدا ولا شك ان البعد اخف محذورا من
عدم الافادة فاذا اثبتنا التنبيه حذرا من لزوم البعد فلان
نثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد احرى اعترض عليه بمفهوم
اللقب اذ يجري فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه
لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب
ان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو اعظم
فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو
المقتضي لاثبات المفهوم فيمتنع دلالته على المفهوم واعترض ايضا
بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته تقوية دلالته على
المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في
الغنم زكاة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة
زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله
في الغنم السائمة زكاة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكاة
وذلك مما لم يقل به احد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان

خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لا شئ يقتضي التخصيص سوى
مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواها
واعترض ايضا ان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق
المسكوت عنه بالمذكور لمعنى جامع وهذه ايضا فائدة فلا يتعين
التخصيص الجواب انه بتقدير المساواة في المقتضي للحكم
يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان
واما اذا لم يساو فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص
فينتفي ما ذكرتم ويتعين التخصيص فائدة قال استدل
اقول وقد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة هاهنا
نذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم الاشتراك اعني اشتراك
المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم
الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه ثبت الحكم في المذكور
قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت
فهو الاشتراك وهذا لانه لا بد بين النفي والاثبات فلا واسطة بينهما
واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل الجواب
ان عنى بالحصر ان السائمة اسع عن المعلوفة فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان عنى به ان ايجاب الزكوة اسع عن المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لو
لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما لا بالنفي
ولا بالاثبات فلا دلالة له على احدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص

الاشتراك ولا يلزم من عدم احدهما الاختصاص والاشتراك وادلة له
والامام وقد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد
الاختصاص به دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فلان لا معنى
للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل
واما انتفاء اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم
بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عنى مثل
لفظ السائمة وانه منتف في المعلوفة فهو غير محل النزاع وان عنى
ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه منتف في المعلوفة فهو ممنوع بل لا
دلالة للفظ عليه اثباتا او نفيا ولا يلزم من لزوم احد الامرين
دلالة اللفظ على احدهما والاولى ان يقال ان اريد به اختصاص
الحكم النفسي فلا نزاع فيه وان اريد اختصاص متعلقه فممنوع
اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما
منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا بان
ان يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل
ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا ولسند ل
ايضا بانا نعلم انه اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء او لا يقتضي للتخصيص
مما يعدم نفرت اليه فيه ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا
الجواب لانا الملازمة بل النفرة انما للتصريح بغيرهم وكأن
تركهم على الاحتمال كما نفر من التعديم في الذكر لاحتمال ان يكون

للتفضيل وان صار ان يكون لغيره واما التوهم المعتقدين لا فائدة
النفي عن الغير قصداً لكن في الصورة المذكورة تنفرت عن ان يذكر
عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او ان النفوة لمنا
هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم ويستدل ايضا بقوله
تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلم
لازيدن على السبعين دل انه عليه السلم فهم ان ما زاد على السبعين
حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال
بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح
في رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة
وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مسارع عدم المغفرة فكيف
يفهم منه المخالفة ولعله عليه السلم علم انه غير مراد ههنا بخصوصه
سلمناه لكن لا نم فهمه منه ولعله بان على الاصل في الجواز اذ لم يتعرض
له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة
للاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من التخصيص بالذكر ويستدل
ايضا بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر من الصلوة وقد
امنا وقال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت فسالت النبي صلى الله عليه فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من
تعليق قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف

ينفروا

واقر الرسول عمر عليه ولولا افادته له لغيره لما فهماه ولما اقره الرسول
الجواب لا نم انهما فهماه منه لجواز انهما حكما بذلك باستصحاب الحال
في وجوب اتمام الصلوة وذلك لان الاصل الاتمام وخولف في
الخوف بالآية فبقي في غيره فلا يعدل عنه الا الدليل واذا جاز ذلك
لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا يقوم به حجة فيه واعلم ان هذا
مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض الزام من لا يفصل بينهما
ويستدل ايضا بان افادته للتخصيص يفضي الى تكثير
الفائدة فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات
المذكور وحده وكثرة فائدته يرجح المصير اليه لانه ملائم لغرض
العقلاء وهذا انما يلزم من يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع
وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بان دلالته
على النفي عن الغير حينئذ يتوقف على تكثير الفائدة اذ به يثبت
وانما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير فيلزم الدور
ظ الجواب ان هذا لازم في كل موضع يثبت الشيء لفائدة
سواء كان وضعا او شرعا او غيرهما فيجب ان لا يثبت الشيء
لفائدة اصلا فيتنفي المقاصد والحكم وانه ظ البطلان وجوابه
الذي ينحل به الشبهة ان حصول الفائدة الموقوف والموقوف
عليه ليس بواحد وان اتحد لفظا فلا دور وذلك ان الموقوف
عليه الدلالة تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعقل انه لو دل لكثرت

حكام

لا على تكثير الفائدة عندنا وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف في الدلالة
هو تكثير الفائدة عندنا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا العقل حصولها عنده
وليستقل ايضا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم نحو قوله
طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسل سبعا احداهن بالتراب
يلزم ان لا يكون الشيء مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون الشيء
فلا تحصل بالشيء لانه تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك في نحو قوله خمس
رضعات يحرمن يلزم ان لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون
الخمس فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل للحاصل قال الثاني اقول هذه دلائل
النافين للمفهوم قالوا اولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه
اما عقلي ولا مدخل له في مثله واما نقلي اما متواتر وكان يجب ان لا يختلف
فيه واما احاد وانه لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط
التواتر وعدم افادة الاحاد في مثله والا امتنع العمل باكثر الاحكام لعدم
التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلماء في الاعصار والامصار
كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل
وابي عبيدة وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم
باطل اما الملازمة فلان الدليل ثبت في الامر وهو التحرز عن عدم
الفائدة قائم في الخبر واما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد
اجيب عنه بوجهين احدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم ثبوته في الخبر

فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها الا لدليل
ثانيهما انه قياس للخبر على الامر والقياس في اللغة لا يصح والجوابان
لا يستقيمان اما الاول فلانه مكابرة والثاني فلما مر ان مثله ليس
لا قياسا والجواب الحق ان الخبر وان دل ان المسكوت عنه غير
مخبر عنه فلا يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج بخلاف الحكم فانه
لا خارجي له حتى يحكى فيه ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس
قوله اوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكوة
فيه قال وهو ادق لكنه يرجع الى نفي المفهوم وكون المسكوت
وعدم حكم وتعرض وهو نقيض مذهب الخصم قالوا ثالثا لو صح
القول بالمفهوم لما صح ان يقال ادّ زكوة الغنم السائمة والغنم المعلوفة
لا مجتمعا ولا متفرقا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه يلزم
في منافاة مفهوم كل لمنطوق الآخر وانه تناقض كقولك في مفهوم الموافقة
لا تقل له اف واضربه ولا يشك ان ذلك غير جائز كلاهما ولما لم يجز
ذلك لوجهين احدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعارضان
والمنطوق اقوى من المفهوم فيدفع المفهومان فلا يبقى لذكر
القيدين فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك
ادّ زكوة الغنم فيتضمن ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصها ثانيهما
انه مناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر الجواب لا
نم انه كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا ولما ذكرت في بيانه

هذا ان صح

وكونه مسكوتا عنه صح

فالجواب عن الاول ان الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص
احدهما عن العام فان العام ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج
احدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالخصوصية لم يمكن ذلك
وعن الثاني انه لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن
معانيها لدليل ويرفع التناقض اقوى دليل عليه قالوا ثالثا لو
كان المفهوم حجة لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل اما
الملازمة فلانه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل
عدم التعارض واما انتفاء اللازم فلانه قد ثبت في قوله لا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عن القليل حسنه والنهي
ثابت في القليل والكثير الجواب لا نم الملازمة ولكن يلزم التعارض
ممنوع بل القاطع يقع في مقابلة الظن فلا يقوى الظن للمعارضة
فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض وان كان
خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل
البراءة ونخالفها بالدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم انه
قد يورد هذا على وجه يندفع الجواب وهو انه لو كان المفهوم ثابتا
لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الاصل واذا لم يثبت
لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح الا لدليل يدل عليه
فان اقام عليه دليلا صح دليلنا وكان ذلك معارضة قال
واما مفهوم الشرط اقول مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة

عدم النهي في الظواهر

فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم
الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري من المانعين لمفهوم الصفة
على المنع من مفهومه ايضا للقائلين بالعلام في مفهوم الصفة حسن مقبول
ومن يقف يستقل الى ههنا بعينها وله ايضا دليل يختص به وهو انه
اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو
معنى الشرط وربما يقال هو شرط لانتفاء الحكم لا الثبوت وقد
اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون شرطا لجواز ان في السبب
بل غلبته فيها اتفاقا والجواب لا نضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب
اتحاد السبب او بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى
انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم
السبب يصدق بالانتفاء من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب
واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز فالكل
انتفى فقد انتفى السبب مط فينتفي المسبب وقد اعترض عليه
بايراد نقض وهو قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن
والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال لعلماء الحول اولا انه لما
خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن
ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى
لمعارض اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة

لتساهل

عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن
اذا لم يردن التحصن لم يكرههن على البغاء والاكراه انما هو الزام
فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف
الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة **قال** مفهوم الغاية
اقول مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم
الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار ومنعه
البعض من الفقهاء احتج القائلون بما تقدم في الصفة وبوجه
يخصه وهو ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه
اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب
بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف
المنطوق وفيه نظر لان الكلام في الاخر نفسه لا فيما بعده لان الاخر
ينتهي به الى المراد الموافق اخره وليس النزاع في ثبوت
ما بعد الموافق **قال** واما مفهوم اللقب **اقول** مفهوم اللقب
وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فينفي عن
غير الغنم فقد منعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة
به وقد تقدم ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فائدة لاجل ان لا فائدة
غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ لو طرح
لاختل الكلام ولنا ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد
رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء

وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود او بكر عالم او قادر لانه
يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله بل كان
زيد موجود ظاهره الكفر واللوازم باطلة اجماعا ولنستدل بان
القول بمفهوم اللقب يلزم منه ابطال القياس والقياس
حق والمفضي الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم
اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم في الاصل لو
تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل على انتفاء
الحكم فيه وكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا
يعتبر **الجواب** ان القياس يستدعي مساواة الفرع
للاصل في المعنى الذي اثبت له الحكم فاذا حصل ذلك دل على الحكم
في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا
في الصفة والشرط مع ما هو اقوى وقد اتفق على حجية مفهومه
فكيف في اللقب وهو اضعف المختلف فيه وقد انكره كثير
ممن اثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه
مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا في محل فكيف يدفع
القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية
ولا اختي يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم
واخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا
مفهوم اللقب لما تبادر ذلك **الجواب** ان ذلك مفهوم

فرع

من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الالآء والتقسيم فيما
يورد فيه غالبا وليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ
ظاهرا فيه لغة قال واما الحصر اقول مفهوم انما هو نفي غير
المذكور في الكلام ايضا مثل انما زيد قائم وانما القائم زيد
وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف
فيه فقيل لا يفيد الحصر وهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت
نذير في قوة انك نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين
انما انت نذير وبين ما انت الا نذير وقيل يفيده بالمفهوم
قال الاول وهو القائل بانه لا يفيده لا فرق بين ان زيدا قائم
وبين انما زيد قائم وما ههنا زائدة فهي كالعدم وقال الثالث وهو
القائل بانه يفيده بالمنطوق لا فرق بين انما الحكم الله وبين
لا الحكم الا الله وكلاهما تقريب المدعى واعلم ان تعبانه (?) اوضح
الاستدلال والمنع عليهما ظاهر وقد يحتج في افادته للحصر بمثل
انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق اذ يتبادر منه
عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق الجواب
ان الحصر نشا من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل
بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب ينفي مقابله
الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء
ليس لمن اعتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولا للمعتق ولغيره ايضا فلا منافاة قلت هو ظاهر

في نفي الولا عن غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق
ولا يمكن ان يقال هذا التبادر بالاضافة لا التبادر وجودي ذلك
كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم
يحتمل الشركة مما ذكرنا ان ملكية غيره ملكية وليست له
قال ولها مفهوم اقول مفهوم الحصر ان تعليق الوصف
على الموصوف الخاص خبرا له والمقتضي والترتيب الطبيعي
خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله
اذا لم يقل زيد صديقي او زيد العالم بل قال صديقي زيد او
العالم زيد والمراد بصديقي وبالعالم هو الجنس باقيا على
عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع
ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا
مثل انما فقيل لا يفيد اصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل
بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر قال لو كان قولنا
العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم
يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه ان ذلك لان في العالم
زيد ان العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان
الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب والمعهود معين لعدم
القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه
الجنس فقط فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى

الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم وللاشتراك
في الدليل لوجب الاشتراك في الحكم وايضا لو كان العالم زيد للحصر
وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة
واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم
مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد
بهو هو وكون ذات احدهما هو ذات الآخر يلزم اما شمول
الحصر ان افاد العموم او شمول عدمه ان لم يفده وهو خلاف
المفروض واما بطلان اللازم فظ لانه انما تغير بالتقديم
والتاخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما
ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة
به واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو
عارض للاول فاندفع الاول واما الثاني فان اريدت بتغير
المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت غيره منعنا
الملازمة الثاني وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر
لادى الى الاخبار عن الخاص بالعام وانه بط اما الملازمة
فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان
العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان
التالي فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد

لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه
على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما
يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله للمعهود
ذهني وهو شخص كامل او منته في العلم قد تصوره
المخاطب وتوهمه وانت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور
الموهوم بانه زيد الجواب اولا ان ما ذكرتم صحيح ونحن
نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر
العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم
ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو
مناف لما زعمتم وهو الذي نص عليه [illegible] في زيد الفاضل وثانيا
انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن
الخاص [illegible] الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هنالك وربما
توهم الفرق بين الصورتين باحد وجهين الاول ان الاخبار بالاعم
عن الاخص جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف
العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص
اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه واما اذا
كان معرفة فلا لا تقول الانسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني
ان اللام في العالم اذا اخبر عن زيد كان للمعلوم من زيد بخلاف
ما لم يتقدم ما يصلح ان يكون له فيصدق عليه ان لا عهد وهو [illegible]

مطلق

الدليل ولا التصديق هنا وهذا ايضا غلط لان العالم ينبغي ان
يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه من افراده كم
يثبت كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي
علم مستقلا عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق
به ويصير هو اياه بعد من اسناد الحاصل بالتركيب وكذا
اللام التي هي بمعناه قال النسخ اقول ما هو كان
يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ يشترك
فيه الكتاب والسنة دون الاجماع لما سنبين انه لا ينسخ
ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لمعنيين للازالة نسخت الشمس
الظل ونسخت الريح اثار القدم اي ازالته وللنقل نسخت
الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل اي نقلتها
من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال
المال من وارث الى وارث والتناسخ في الارواح لانه نقل من
بدن الى بدن واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو
مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم
اللازم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني
وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي
واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
فقوله رفع الحكم الشرعي يخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه بدليل

شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي يخرج رفعه بالموت والنوم
والجنون والغفلة وقوله متاخر يخرج نحو صل كل زوال الى اخر
الشهر وان كان يمكن ان يقال انه ليس برفع فان الحكم لا يثبت
باول الكلام لان الكلام بالتمام فيكشف برفع لكن التصريح به دفع
التوهم فما يقصد في الحدود وربما يقال علمنا ان الحكم كلام الله
وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تاخره
عن غيره فالجواب عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان
لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل
العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتاخره
ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه فقد انتفى
الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع
كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا تاخره قال الامام اقول
هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها اربعة الاول قال الامام هو اللفظ
الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان
دائما في علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل
الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل
دوامه وما ذاك الا بتوقيفه اياه فاذا قال قولا دالا عليه
فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ
وهو دليل النسخ لا هو نفسه لان نسخ الحكم بالامر والخبر ومنها انه غير

عند ح
لم في
التوهم في
تاخره
وفي ح

مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول العدل نُسخ حكم كذا فانه لفظ
دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة ومنها
انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ بفعله صلى
الله عليه وسلم ومنها انه تعريف الشيء بنفسه لانه فسر شرط
دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو
حصول النسخ فيكون حاصل كلامه ان اللفظ الدال على حصول
النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم قد يدوم ما قصد شرط
دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله الدال على انتفائه فما قطع
الدوام هو ذلك القول وهو النسخ كما ان الحكم ليس الا قوله افعل
فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول دالان
على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد لنا هو
الدال بالذات وما ذكرناه ظاهر انه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ
وان كان في الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدود فيتحد ان
ذاتا ويتغايران مفهوما الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه واعترض عليه بالثلثة الاول وهي ان اللفظ
دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد
ههنا سؤال التخصيص وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه زايد لا احتياج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون

انتفاء صح

لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتعدد
الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا وقد يجاب عن الاول
بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع
بقول الشارع رواه العدل ام لا ومع تراخيه عنه كقوله متاخر
احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على
انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلثة
المورده على الامام والغزالي والجواب ما عرفته مع ان قول
الراوي ليس بنص فيه وقد يلتزم كون الفعل اذا افاد حكما نصا
فيه فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل
هذا ولا يخفى لغرابتهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا
ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي احدها انهم فروا من الرفع
لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا
فاسد فان انتهاء امد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب
وعدم دوامه هو [illegible] رفعه بعد قال بالرفع معنى وانكره
لفظا فناقض بانتهاء انهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل
لا يمكن رفعه فلا نسخ على انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد
لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان
ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض ان ما تناوله
الخطاب لا ينسخ ولا شك ان الخطاب في قوله صلوا يوم الخميس قد تناول

كالتخصيص

الحكم خ

ولا

الفعل في الحال فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف
ما ذهب الفقهاء فانهما انهم يروا الا انهم يرون النسخ بيان لامد التعلق
بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن
مستمرا في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال
التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافا في المعنى لانه يستلزم
زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع ومرادهم
بالانتهاء ايضا ولفظها الرافع قالت المعتزلة اللفظ الدال على
ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان
ثابتا واعترض عليه بالاربعة التي وردت على الغزالي
بعينها وبخامس يخصه وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته ان يقول
يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان
هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو
الحج زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عمومه الا انه حكم
لدفعه المقيد بالمرة **قال** ولا اجماع **اقول** اجمع اهل الشرائع
على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه
فقالوا يمتنع عقلا وابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه وان
جاز عقلا لكنه لم يقع لنا اما القطع بجوازه عقلا وانه لو فرض
وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا
لم نعتبر فظ لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبر فلانا نقطع ان

لكنه في

ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت
فلا يبعد ان تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت
رفعه ولنا الوقوع فانه جاء في التورية ان الله امر نوحا بنانه
من سفينته وقد حرم ذلك بالاتفاق وهو النسخ وقد يستدل عليه
بان السبت كان قبل موسى مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا
ثم اوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جائزا ثم
حرم عندهم وكل ذلك ضعيف الجواب منع كونه نسخا لانه رفع
لامور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
كما علمت **قال** قالوا **اقول** هذه حجج مانع النسخ قالوا اولا الوثبت
شريعة موسى ليبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة عليكم ما دامت
السموات والارض والتالي بط لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه
مثلنا فقول رسول فلا يمكن بطلانه صحة الجواب التزام بطلانه
ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندي
والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة
بان يقولوه للنبي عليه السلام ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر
عليه قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرا
له قبل اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه هو البدا وانه على الله
محال والتالي لان ما لا يكون لحكمة عبث وهو ايضا على الله محال
الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم لا لمصلحة فيه فهو ملتزم

ثانيا م

فالاول لانه في

فهو م

بالعبث م م

او غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال
والازمان فتشرب الدواء في وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى
او وقت اخر وقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور
مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم البداء والحاصل ان غايته تظهور
المصلحة بحدوثها لضربنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها
لضربنا النفي ولا عبث قالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد بغاية او
مؤبد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم
بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد
ثم الى يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان
مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فللتناقض اذ حاصله انه
مؤبد ليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأبيد
بنص من الوجوه اذ ما من عبارة الا ويقبل النسخ ونحن نعلم
بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار
به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم
احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم والكفارة ايضا فلانه يؤدي الى
جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد
يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق بالوجوب وان يجعل قيدا
للوجوب لنفسه والمبحث جعله قيدا في الفعل اي الفعل ابدا واجب
في الجملة ولا نم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان

بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان
ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله وبعده فلا يوصف فيه واذا
جاز ذلك مع التنصيص في الوقت مع قيد التأبيد وانه ظاهر في
تناوله ويمكن ان لا يتناوله لعدم وتحقيقه ان قوله صم رمضان
ابدا ابدا معناه ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب
ومعناه عدم استمراره منافيا له وذلك كما نقول صم كل رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع
الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
وتناول الخطاب لم نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بان
يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع
ولا النزاع واقع فيه والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان
الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني قالوا ثالثا لو جاز
النسخ فهو ارتفاع اما قبل الوجود او بعده او معه والكل باطل
اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم لا يصلح ان
يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد يمتنع ان يرتفع
لان ما صار موجودا امتنع ان يصير معدوما هو بعينه بل [illegible]
لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال واما مع الوجود

فلمثل ذلك مع امر زال وهو انه لو ارتفع حال الوصف لزم الاثبات فيوجد
حي لا يوصف وهو محل الجواب انه هذا يدل على ان الفعل لا
يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان
متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة
انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى
الارتفاع في النسخ لا ان الفعل يرتفع قالوا ثانيا مسالة ان يكون
الباري تعالى عالما باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ لانه
ان علم استمراره الى الابد لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره
ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون موقتا وذلك الوقت غير
ثابت فيما بعده فالقول الذي سقط فيه لا يكون رافعا للحكم الثابت فلا
يكون نسخا الجواب … انه يعلمه الى وقت معين وهو الذي
يعلم انه ينسخ فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ
بل يلزم منه وقوع النسخ فكيف ينافيه قال وعلى الاصفهاني اقول
ما ذكرناه كلام مع اليهود ولنا على الاصفهاني دليل على الوقوع
ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من
الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقف على النسخ وقد ثبت
بالبرهان وقوع النسخ والا صار اثبات النسخ بالادلة الشرعية
لان كل ما لا يتوقف على النسخ يجوز اثباته به والاجماع منها
وايضا ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ

الحكم في علمه
م
الوقت

الفعل

بالتوجه الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين
واجبة وقد نسخت باية المواريث وايضا ثبات الواحد
للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير
لا يحصى لمن ارادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال مسالة
المختار اقول هذه مسالة النسخ قبل الفعل وصورتها ان نقول
حجوا هذه السنة ثم نقول قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف في
جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي لنا
انه ثبت بالادلة فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل
فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء في ذلك
عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع ولنا ايضا
ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم
كونه قبل الفعل سابقه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال
لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله
لانه فعل واطاع به ولا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها
وقد بطل الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي تناولها
التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام ولنا استدلال
بقصة ابراهيم وهي انه امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من
الفعل لقوله تعالى [illegible] افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترك
الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة وله

جوازه

يعني التكليف ثابت
الى الموت فلا رفع
بالموت لانه
انتهى بالموت

الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا
واعترض عليه بانا لا نم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان
عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل الحكم فلا يعصي
بالتاخير ثم ينسخ الجواب اما اولا فانه لو كان موسعا لكان
الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا
نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندكم
من النسخ فعلم جاز ما قالوا بامتناعه وهو المط واما ثانيا فانه
لو كان موسعا لاخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد
على لها رجاء أن ينسخ واما رجاء ان يموت فيسقط عنه لعظم
الامر ومثلهما يوخر عادة وربما دفعوه لوجوه اضرحتها انه لم يومر
بشي وانما توهم ذلك توهما باراه الرويا ولو سلم فلم يومر بالذبح انما
امر بمقدماته من اضراره ولهذه المداه وتله للجبين وهذا ليس بشي
لما مر من قوله افعل ما تومر واقدامه على الذبح و الترويع المحرم
لولا الامر كيف وبدل على ظاهر قوله ان هذا لهو البلاء المبين وقوله
وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر لما كان بلا مبينا ولما احتاج
الى الفداء وعلى اصلهم هو تورط لابراهيم في الجهل بما امر وليس
بامر وذلك غير جائز ومنها انا لا نم انه لم يذبح بل روى انه ذبح
وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع وانه جعل صفحة نحاس او
حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف العادة والظاهر

انه عنه

يظهر انه

ولم يفعل فعلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء
ولو منع الذبح بالصفيحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا
يجوزونه ثم قد نسخ عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا قبل التمكن
قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي علم الوجوب فيه
لكان مامورا به في ذلك الوقت غير مامور به في ذلك الوقت وتوارد
النفي والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك
الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا له الجواب نختار انه
ليس مامورا به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ممنوع فانه مامور
به قبل ذلك الوقت ثم وان كونه مامورا به في وقت احضر متعلقا بالفعل
في الوقت الذي كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت
فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت
في زمانين فلا تناقض الا ان متعلقهما هو الفعل في وقت واحد
وذلك جائز وانه محل النزاع مسالة الجمهور اقول الحكم المقيد
بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا
فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد قيدا للوجوب وبيانا
لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم
واجب مستمرا ابدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك على انه لما
انه لا بد في دلالته على جميع الزمان على دلالته فاصبحهم غدا
على صوم غد وقد وجدنا ان ذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك

قوة النصوصيه

ثم ابينا وله تهذا مع ظهوره ولصحاله ان لا يتناوله اولى بالجواز قالوا التابيد
معناه انه دائم والنسخ يمنع الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم
يجز على الله الجواب لا نم التناقض لان لا منافاة بين ايجاب
فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف وذلك كما لا منافاة بين
ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان
كما لو قال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم
في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف **قال** ـسا الجمهور
اقول يختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون
بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يقل برعاية
المصالح فلا اشكال وان قيل بها فلا يستحيل عقلا بان يكون
المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا لو لم يجز لما وقع
وقد وقع منه قوله فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اوجب تقديم
الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه تحريم الامساك
بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه
نهى عن ادخار لحوم الاضاحي محرما ثم نسخ مبيحا بلا بدل قالوا
قال الله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ولا يتصور
كونه خيرا ومثلا الا في بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ
خير منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف
في الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه

به م

انه م

ان م

عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه ولا
يلزم البدل اذا اتى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة
يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع
واما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز **قال** ـسا الجمهور
اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف او مساو اتفاقا وهل
يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم
انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح وان اعتبر فلعل المصلحة في الاثقل و
ايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية
كان الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم ولا شك ان التزام احد
الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشوراء
كان هو الواجب ثم نسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم
عشرة ايام ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني
ثم نسخ بالحد بالجلد والرجم وانه اثقل قالوا اولا نعلم الى ما اشق لا
ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب اولا النقض فانه يلزم
في اصل التكليف وانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فيلزم
ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نم انه ابعد من المصلحة وربما علم
الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف كما ينقلهم من الصحة الى
السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا العذر
سلم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وانما لم يعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم

اذ اتى

هو م

ثقل

اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يكون الجواب
اولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في الايتين بل
هي مطلقة ولو سلم فيهما فيهما للدلالة على ارادة ذلك في المآل والتخفيف
هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه
مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا
للخراب فلان التكليف يسمى تخفيفا ويسرا باعتبار ان عاقبته
تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمآل ولا
مجازا باعتبار الحال فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما
هو مخصوص بخروج انواع التكاليف الثقيلة وانواع الابتلا
في الابدان والاحوال كما هو واقع بالاتفاق ولا يعد ولا يحصى قالوا
قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب
ان لا يكون الا خيرا او المساوي لانه المثل والاشق ليس بخير ولا مثل
الجواب انه خير باعتبار الثواب او لعل الثواب فيه اكثر قال
في لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الآية وقال عليه اجرك بقدر
نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قال الجمهور اقول
النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما جميعا والثلثة جائزة وخالف
فيه بعض المعتزلة لنا انا نقطع بالجواز فان جواز التلاوة الا انه
حكم من احكامها وما دل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما
واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة

ولنا ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فكما
روي عن عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم
فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ محقق واما هما معا فكما روت عائشة
رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فقد نسخ
تلاوته وحكمه وهل يجري في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه
الجنب فيه تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته
لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته واقر حكمه لانه ليس بقرآن
اجماعا قالوا اولا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية
والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم والعالمية والمنطوق
والمفهوم كذلك لا ينفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت
العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية
امرا وراء قيام العلم بالذات لا زائدا له وكذا منع المفهوم فانه غير لازم
ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ احدهما دفع
الاخر الا انفكاك لان التلاوة امارة للحكم ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت
التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامه على دوامه ولذلك فان الحكم قد ثبت
بها مع واصله والتلاوة سكر ابدا واذا كان التلاوة وضعها
فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للاولى
وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع

العالمية لازم

كذلك فكذا النسخ

العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتداء وقولها فالوا انها
التلاوة دون الحكم توهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح
فلا يقع من الله وايضا تزول فائدة القرآن لانحصار فائدة
اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد منه ذلك فقد بطلت فائدته
والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن الجواب هذا
مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولو سلم فقولكم انه
ايقاع في الجهل قلنا لا نم وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل
واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع
اليه فينتفي الجهل قولكم تزول فائدة القرآن قلنا لا نم وانما يلزم
لو انحصر فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان يكون فائدته
كونه معجزا بفصاحة لفظه او قرآنا يتلى للثواب قال مسألة الخامسة
اقول الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع
الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء عقلي او عادي او شرعي
كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز
بالاتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلفه الاخبار بنقيضه
المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان
احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده الثاني نسخ
مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث
العالم فلا يجوز اتفاقا وان كان مدلوله خبرا يتغير كايمان زيد وكفره فقد

بقائه م

وقد ابطلناهما في م

ع

من م

فقد اختلف فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه
الشافعي ولنوردها ثم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من اجازه
في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه بانه اذا
قال الشارع انكم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان
جاز اتفاقا وهذا يرفع الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب
صوم رمضان وليس بخبر بل هو امر اخبر عنه واما مدلول الخبر
وهو وقوع الخبر فلم ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان
نقول اما انا فافعل كذا ابدا ثم نقول اردت عشرين سنة
لكنه تخصيص لا نسخ واذا ظهر ذلك فلا معنى للحجاج قال
مسألة يجوز نسخ القرآن بالقرآن اقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز
نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وباربعة
اشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والاحاد بالاحاد
وذلك كما نهى عليه السلم عن ادخار لحوم الاضاحي ثم قال كنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكذا نسخ
الاحاد بالمتواتر بل هو اجدر انما الخلاف في نسخ المتواتر بالاحاد
فقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون وذلك بخلاف تخصيص
المتواتر بالاحاد فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد
فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ
ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص باعتبار التخصيص الز

تمام

الامرية

صح

ح

فلا يجوز النسخ به لانه اقوى شبهة الخصم لنا ان المتواتر قاطع والآحاد
مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا اولا نسخ المتواتر
بالآحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا
ونسخ بالآحاد وهو ان اهل مسجد قباء سمعوا مناديه
صلى الله عليه وسلم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم الجواب انكم
قد علمتم ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن
اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادي الرسول بحضرته
على رؤوس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صدقه وكبه
المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون
قالوا ثانيا نقطع بتتبع الآثار ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
يبعث الآحاد لتبليغ الاحكام وربما كان في الاحكام ما
ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ
المتواتر بالآحاد الجواب هذا لا يعلم الا ان يكون المنسوخ
مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فلحصول العلم بتلك الآحاد
بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون للقاطع
قالوا ثالثا قوله لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي
انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر

تواترا

عادة

مطلقا مبتدأة كانت او ناسخة لم يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام صح

ام

آحاد واذا جاز نسخ القرآن به فالخبر اولى الجواب لا نسلم
ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه فان المصنف مالكي لا يقول به
واما بان المعنى لا اجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه
حتى يلزم نسخه غاية ان عدم التحريم ثبت بالآية ورفع بالخبر
لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم
حلالا بالاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا
باب ويتعين اول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ
ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة
القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تأخره بضبط
التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة
كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ومنها
ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا و
اما بان يذكر ما هو في معناه كـ كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
وامثالهما ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثاني
الطرق الفاسدة منها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه
قد يكون عن اجتهاد فلا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا
تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل
يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالآحاد او بالمتواتر

به م

لحوم ام

وبكرها دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتدا قد يقبل اذا كان اللازم
الله كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان يترتب عليه الرجم دون
الرجم وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب دون
النسب نحو الحمل ولا دليل على احد الطرفين سوى
ومنها تقديمه في المصحف فيشعر بتقديمه في النزول وانما
لم يدل لانها لم يترتب ترتيب النزول ومنها حداثة تعلق الصحابي
لانه متاخر الصحبة فيدل على تاخر ما نقله لان منقول متاخر
الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول
قبل صحبة الثاني فيرجع الى علم بعدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه
وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على
تاخره من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن
الفائدة الجديدة واذا تاخر افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا
رفع حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم نعلم الناسخ
معينا بطريقة وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير بينهما
لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز
مسئلة الجمهور اقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقران و
الجمهور على جوازه وللشافعي فيه قولان لنا انه لو امتنع لامتنع
لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم

سنن خ

فيهما خ

الغير خ

غيره ولنا ايضا الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس
ثبت بالسنة فانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران
وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة
بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقران وهو قوله
فالان باشروهن ومنه صوم عاشورا ثبت بالسنة لما ذكرنا
ونسخ بالقران وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض
عليه بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقران لجواز
ان ثبت بالسنة ويوافقه القران فان للحكم الموافق للنص لا يجب
ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لمنع تعين ناسخ ابدا لتطرق
مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير
لازم فيما علم بطريقه السابقة وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب
تلاوته قالوا اولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على
ان الرسول مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ
ما صانه لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع
الشيء لا يكون بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الاية
تبليغه اليهم لانه اظهار ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء
هذا الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا يمنع كونه ناسخا ايضا لانه قد
يكون مبينا ايضا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها
ولا منافاة بينهما قالوا ثانيا ذلك يوجب تنفير الناس عنه قلنا

تعيين خ

اشارة الى منع تعين الناسخ

كحرمة المباشرة ونحوها

يثبت خ

اذا علم انه عليه السلام سيفعله لا غير لا يلزم النقض قال ش الجمهور اقول
هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في
جوازه فالجمهور على جوازه ومنعه الشافعي لنا ما تقدم من انه
لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه واستدل بانه وقع فان قوله
لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقرآن
وايضا فرجم المحصن ثبت بفعله وقد نسخ الجلد في حقه وهو
ثابت بالقرآن الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان
الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ
القرآن بالمتواتر بل من جملة الصور التي لا يجوز بالاتفاق قالوا اولا
قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دل على عدم جواز
نسخه بالسنة من وجهين احدهما ان ما نسخ به القرآن يجب ان يكون
خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وثانيهما انه قال نأت والضمير
لله تعالى فيدل ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن الجواب قولكم
دلت الآية على ان ما نسخ به القرآن خير منه او مثله قلنا لا نم بل على
ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل
فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون
اصلح بالنسبة الى المكلف او مساويا لما ثبت بالقرآن وقولكم
قال نأت بخير والضمير لله تعالى قلنا يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة
لان القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا

قال تعالى
وحي يوحى قالوا ثانيا قل ما يكون لي ان ابدله الآية نفى جواز التبديل عنه
والنسخ تبديل فينتفي جوازه منه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر
في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على
منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون قد بدله
من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال ش الجمهور اقول قد اختلف في
جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به والجمهور على عدم
جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما
وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء
لانه على خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه [illegible] الاول
للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما
في الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا
لو اختلف الامة على قولين فهو اجماع على ان المسألة اجتهادية
يجوز الاخذ بكل منهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين كما مر فاذا اجمعوا
بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب
لا نم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم ان
الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني قال ش اقول
الاجماع كما انه لا ينسخ لا ينسخ به ايضا عند الجمهور وذلك لان
الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما
اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ واما اذا لم يكن عن نص

تبدّل خ
به خ

فلان الاول اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف
القاطع وخلاف القاطع خطا فيلزم الاجماع على الخطا وانه باطل
وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل
به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو
الاجماع فلا يثبت به حكم [illegible] قالوا قال ابن عباس
لعثمان قال كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له
اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك
يا غلام وهذا يصرح بابطال حكم القران بالاجماع وهو النسخ
الجواب لا نم النسخ فانه يتوقف على ان الآية افادت عدم
حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا فان
ذلك لو ثبت بدليل ظني وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن
دليل شيء منهما ليس بقاطع فان الاول فرع ثبوت المفهوم وان ثبت
فبظاهر والثاني فرع ان الجمع لا يطلق على اثنين وان ثبت انه
ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا مما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير
نص قد حدث قطعا ليكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف
القاطع فكان خطا وانه باطل قال مسئلة المختار اقول قد اختلف
في القياس هل يكون ناسخا ومنسوخا وتفصيله ان القياس اما
مظنون او مقطوع القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا
ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قابله اما قطعي او ظني فان

فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز
وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه
ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل
به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او
قلنا المصيب واحد وح كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح
وقد عمل به فلم يرتفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح
فيرتفع ولا رفع على التقديرين لحكم فلا نسخ واما انه لا يكون منسوخا
فلان ما بعده لابد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد
بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا والتقدير بما مر
القسم الثاني وهو المقطوع يجوز نسخه بالمقطوع في حيوته صلى
الله عليه وسلم وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه واما
بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بعده وقد يظهر انه كان منسوخا
بان يظهر نسخ حكم الاصل قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على
التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في
الاعيان والآخر في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب
انه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر الواحد فان بكلها يخصص
بها ولا ينسخ قال مسئلة المختار اقول الفحوى مفهوم الموافقة
والاصل ما له المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف في
نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار

جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل
لنا ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم حكمه من
عكس للاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه
بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب فهو وجود الملزوم
مع عدم اللازم وانه محال واما عكسه فهو انتفاء تحريم التأفيف
مع بقاء تحريم الضرب فيبقى الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع
القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان
متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة
الجواب لا نم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون
الاخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر
القائلون بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون الاصل فلما
قلتم واما الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل فلما
ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه
والا لم يكن تابعا الجواب ان دلالة اللفظ على الفحوى
تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فانا فهمنا التحريم
الضرب حصل حين فهمنا تحريم التأفيف لان الضرب انما كان حراما
لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما
والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية
فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع مسألة أقول اذا نسخ حكم

اصل القياس هل ينسخ معه حكم الفرع المختار انه لا ينسخ وقيل
ينسخ واذا قلنا لا ينسخ ففي تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع
لفظي لنا انه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها
معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم
عليها في الاصل والفرع انما ثبت بالعلة فاذا انتفت
العلة انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا
اولا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء
الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم والدلالة
الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي جرى
انه في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب
لا نم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة
المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة
بقائه بغير حكمة معتبرة بتبع الحكم ولا كذلك في
المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف
انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع
الاقوى ارتفاع الاضعف قالوا ثانيا هذا حكم برفع
حكم الفرع فيما سوى غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع
والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما
بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع اخر من

لا يحتاج الى اصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار العلة
يبطلان حكم الاصل لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم بالا (اصل)
يحتاج علم العلة قال اقول اذا ابلغ الناسخ من جبريل
الى الرسول عليهما السلام وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين
مع الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال
قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لادى
الى وجوب وتحريم في محل واحد وانه محال بيانه ان حكمه تحريم
العمل بالاول فيكون حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به
وهو غير معتقد نسخه لاثم قطعا ولنا ايضا انه لو عمل
بالثاني قبل اعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لاثم قطعا
ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا ايضا انه لو ثبت حكمه
قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل
بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء في وصول الناسخ وعدم
علم المكلف به ووصوله مقتض لحكمه وعدم علم المكلف
لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ
الى مكلف فان حكمه ثابت في حق الجميع اتفاقا الجواب
حق ان العلم ليس معتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا
كان تكليفا بالمحال والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت

(خ يثبت)

لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف قال
مسئلة اقول زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادة هل تكون
نسخا ام لا يشترط في البيان انها مستقلة او غير مستقلة اما
العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم
ان شرع ايجاب صلوة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج
الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها
الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وانه حكم شرعي وهو النسخ وجوابه انه لا يبطل وجوب ما صدق
عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا (علمه خ)
واما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلثة وجوه احدها ان
يكون مع الاولى جزء لعبادة ويشترط الزيادة في الاولى
فلا يعتبر اذا افردت ولم يضم اليها الزيادة كزيادة ركعة (و خ)
في الفجر وثانيها ان يجعل الزيادة شرطا للاولى ولا يكون
جزء لعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها ان يرفع
مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد
قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور هي محل النزاع (الخلاف خ)
فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا
وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم الثالث وهو ما يرفع مفهوم
المخالفة نسخ دون الاولين وهما الجزء المشترط والشرط

ومنها القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا
حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا وذكروا امثلة منها زيادة
ركعة على ركعتي الفجر نسخ لانهما لا تجزيان دونها ومنها زيادة
التغريب على الجلد فانه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة
عشرين جلدة على حد القذف فانه لا يحصل بدون العشرين
ومنها ان يخير المكلف في امرين ثم يخير فيهما وفي امر
ثالث بقوله اعتق او صم ثم بقوله اعتق او صم او اطعم
فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما
فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقال الغزالي ان
اتصلت الزيادة بالاصل اتصال اتحاد فهو نسخ والا فلا مثال
زيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدمت لم يكن للركعتين
اثر اصلا وكان الثلث واجبه بخلاف زيادة عشرين
على حد القذف اذ لو عدم كان للباقي اثر اذ سقط البا[قي]
به ولا يجب الا العشرون والمختار انه ان رفع حكما
شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا وذكر ان جميع
النسخ ذلك وقد اشار ثبت واذا انتفى انتفى ولذكر امثلة منها
لو قال في الغنم السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة زكوة فان
ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ والا فلا اذ لا
رفع لما هو دفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد في

في صلوة الصبح ركعة فجعلها ثلث ركعات كان نسخا لانه
قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعي
ومنها زيادة التغريب على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة
ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فان قيل وجوب التغريب
كان منفيا بالاصل ثم رفعه رفع للاصل ومثله لا يكون نسخا
قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس
بالاصل بل بدليل شرعي ومنها لو اوجب غسل
الرجلين معينا ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ
لانه رفع الوجوب عينا لوجوب احد الامرين مخيرا وهو
غيره وقد ثبتا بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا
شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه
ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد
ويمين وقوله فاستشهدوا شهيدين لم يثبته فان قيل
مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان لم
يكونا رجلين فرجل وامرأتان يمنع الحكم بالشاهد واليمين
لانه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على
طلب الاستشهاد لرجلين ما امكن ولرجل وامرأتين اذا
تعذر فان سلم مفهومه فهو ان غيره غير مطلوب واما
انه لا حكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم

ومنها الزيادة في الوضوء غسل عضو فليس نسخ على الاصح
لانه رفع مباح الاصل فالواجب لان الاعضاء دونه كانت
مجزية ولم يبق الآن مجزية ورفع الاجزاء حكم شرعي وقد الرفع
الجواب ان الاجزاء بدونه دال على الامتثال بفعله
وعدم توقفه على شرط آخر لها الا احتمال لفعلها فلم يرتفع
واما عدم توقفه على شرط آخر وان ارتفع فليس حكما
شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها
لو زيد في الصلوة ركن فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته
لا للصلوة وان كان محرما فليس بنسخ لانه رفع لحكم الاصل
قال اقول ما تقدم حكم الزيادة في العبادة واما النقصان
عنها وهو ان ينقص جزؤ او شرط مثل ان يسقط من
الظهر ركعتان او يبطل اشتراط الطهارة فهو نسخ
للجزء او للشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة
المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار
ان كان جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان
نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء وللاربع في الشرط
لافتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق
قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها
او وجوبها بدونها الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب

بل ابطال الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول
والزيادة باقية على الجواز الاصلي ولئن الزائل وجوبها فالرفع
حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا قال مسئلة
اقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام الفعل
وعلى امتناع النهي الا على كونه تكليف المحال لان العلم
بنهيه يستدعي معرفته واختلف في جواز نسخ وجوب
المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار
جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسلم فرع الحسن والقبح
العقليين اذ لو سلم سيغرا وقد ابطلناهما والمختار جواز
نسخ جميع التكاليف وقال الغزالي بالمنع لنا انها احكام
يجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخ التكاليف
المتقدمة فانما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فيجب
معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب
تمنع معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالنا سخ فلنفرض
وقد يرتفع التكليف بهما لانقطاع عن بعد الفعل اتفاقا
وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف اصلا
قال القياس اقول
القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اى
قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اى قدرته

ه وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساويه وفى الاصطلاح
مساواة فرع لاصل فى علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام
فلابد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته
فيه لثبوته فى محل آخر فيقاس هذا به وكان هذا فرعا وذلك
اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين
بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك
يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة
الحكم فلابد ان نعلم علة الحكم فى الاصل ونعلم ثبوت مثلها
فى الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصى
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع
وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه
بمساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت
او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم
المثبت بالقياس وثمرته واعلم ان المراد بالمساواة
المذكورة فى الحد المساواة فى نفس الامر ليختص بالقياس
الصحيح هذا عند من يسمى ما لا مساواة فيه فى نفس الامر
قياسا فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد
مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة
فى نظر المجتهد سواء ثبت فى نفس الامر ام لا حتى لو تبين غلطه

لك

س

ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك
انقطاع للحكم لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه
القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة
فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته
الى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدا وتبين فساده
فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا فى نظر المجتهد
فحقهم ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل فى نظر المجتهد
هذا اذا اردنا القياس الصحيح وان اردنا حد مطلق القياس
الفاسد معه فى الحد لم نشترط المساواة لا فى نفس الامر
ولا فى نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل
لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعلته
وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يرى قال واورد
اقول قد اورد على عكس الحد اشكالان الاول انه لا
يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة
لانه يسمى قياس العلة مثاله فى المكره بانه اثم بالقتل فيجب
عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس بعلة لوجوب
القصاص ومثاله ايضا فى المسروق عين يجب ردها قائمة
وان تلف فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب
الرد ليس علة للضمان فى صورة المغصوب الجواب

لوخ

س

فى يراه

غير م

علة فى

اولا انه غير مراد لنا ولا نعني بلفظ القياس اذا اطلقناه الا
قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا ولو اراد
غيرنا الاصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لا نم انه لا مساواة
في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة
في الثاني دلت على قصد الشارع حفظ النفس بها وهو
العلة والمساواة في وجوب الضمان دلت على قصده
حفظ المال بها وهو العلة ونحن قد اردنا بالمساواة
اعم من الضمنية والمصرح بها فيتناوله الحد الثاني
انه لا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم
الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام
في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما
لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الاصل عدم
الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب
في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب
اولا بالاول من جوابي قياس الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا
بانه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الا
عتكاف بغير نذر في ان الصوم شرط فيه للاعتكاف
بنذر الصوم ونقرره اما بالغاء الفارق وهو النذر لانه
غير مؤثر كما في الصلوة له وجوده وعدمه سواء فيبقى علة

الاعتكاف المشترك واما بالسبر وهو ان العلة اما الاعتكاف او
الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح
علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلوة بدون الحكم فالصلوة
لم يذكر للقياس عليها بل لبيان الغاء الفارق او لالغاء احد اوصاف
السبر فلا يجب المساواة لها فلا يضر عدمها ثانيهما انه قياس للصيام
بالنذر على الصلوة بالنذر في انها لا تجب بالنذر ولا اثر للنذر في
وجوبها فكذا الصيام ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر
والا لكان للنذر فيه اثر فالحاصل من هذا القياس حصل فيه المساواة والاثر
فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بانه ملازمة
والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير
وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم بين الملازمة
بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا
شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينهما وبين الصوم
وان لم تكن حاصلة في نفس الامر وقد يجاب بما هو اوضح وهو مساواة
الصيام للصلوة في تساوي حكمه حالي النذر وعدمه مثل الفرع الوتر
يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلوة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة
مثال اخر في النكاح بلا ولي يثبت للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها
النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان
اذا تاملتهما ارشداك الى ان الجواب هو الثالث فان السوال لما

كان عاما فالجواب المقصود

بينهما

منهما

على مثال واصل قاصر **قال** وقولهم بذل **أقول** ولا ذكر للقياس حدود
مزيفة منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في
استخراج الحق من النص والإجماع لأن بعضها مما قد لا يكون ظاهرا
فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والإيماء والإشارة ورد
المطلق الى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وأيضا فان البذل حال
القائس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع
سواء نظر فيه القائس أم لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق
وهو أيضا مردود بالنص والإجماع ومنها قولهم العلم عن
نظر وهو مردود أيضا بالعلم الحاصل عن النظر في نص أو إجماع
وأيضا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف
الثلاثة على الترتيب المذكور ثم قال إنها مردودة كلها بالنص والإجماع
والأول خاصة بأن البذل حال القائس والثالث خاصة بأن العلم
ثمرة القياس كما ذكرنا ومنها ما ذكره أبو هاشم وهو أنه حمل الشيء
على غيره بإجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فإنه يصدق عليه
الحد وليس بقياس إذ لا يسمى حقيقة لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج
الى قيد آخر يخرج ذلك وهو أن يقال بجامع محافظة على طرده ومنها
ما ذكره القاضي أبو بكر وقال هو حمل معلوم على معلوم في إثبات
حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما
فقوله معلوم على معلوم ليتناول جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم

خ فان

ل غير

خ قررنا

ممكن ومستحيل ولو قال شيء على شيء لاختص بالموجود فقوله في إثبات حكم
لهما أو نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي كقولنا قتل عمد
عدوان فيجب القصاص كما في المحدود وفي الحكم العدمي كقولنا يمكن
منه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة وقوله
بأمر جامع بينهما الى آخره ليتناول الحكم الشرعي كقولنا العدوان
والوصف العقلي كقولنا العمدية ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس
بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي واستحسنه
المصنف ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه أحدها أن الحمل
قد جعله جنسا له وأنه غير صادق عليه لأنه ثمرة القياس
ولا شيء من ثمرة القياس بقياس ثانيها أنه يشعر بأن إثبات
الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فإن الحكم في الأصل
ثابت بغيره ثالثها أن قوله بجامع كاف في التمييز
ولا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد وقد يقال عليه ويدفع
الأول بأن المراد بالحمل التسوية في الحكم إذا أريد بذلك
إثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في الفرع والثاني بأن لا
فيهما معا لأنا نحصل بالإثبات في الفرع الثابت بالقياس
لأن الإثبات في كل واحد به والثالث بأنه لتعيين الطريق
فإن زعم أن الأوجز أولى قلنا ذلك إذا لم يحصل منه
غير التمييز مقصود وههنا نفيد تفصيل الأقسام أيضا

خ وجوب

ثبات

[illegible]

انعام

وكان اولى وقد صرح بانهم عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكم شئ او معلوم لانه دور وفيه دعوى بطلان جد المصنف فاشار الى تقريره وجوابه لما تقرر من فان حكم الفرع فرع القياس ومتاخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم الفرع الجزئى الخارجى فرع للقياس الجزئى الخارجى والذى نريد تعريفه هو القياس الذهنى اى الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهنى اى تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجى وهو حصول الحكم الجزئى لشئ منهما فرع القياس الذهنى اى لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور قال فاركانه

اقول اركان الشئ اجزاؤه فى الوجود التى لا يحصل الا بحصولها داخلة فى حقيقته محققة لهويته واركان القياس اربعة الاول الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس متاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذى ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانها حكمه او قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه

الهيئة

وعلى الثانى انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف تعالى ودليله القياس وقد كفيتم ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا يعد فى الكل لان الحكم فى الفرع ابتداء او بواسطة فلا يعد فى التسمية ولا كل قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم فى الفرع والحكم فرع له اذ يعلم بثبوته ثبوته فى الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما فى الفرع فالحكم هو المبنى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان ولكن على هذا الاصطلاح ثم قال ومن شروط اقول ان للقياس شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من اركانه فمن شروط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان لغويا او عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يقصود الا ذلك فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة وقد مر ولا فى العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى فكالم يكن المقتضى باقيا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى

سمى عند الحكم فى الاصل وهو الاصل ومحله على ما اصطلح بينهم فالكلام مما يبتنى عليه الحكم فى الفرع

جسيا

من

الاصلي لا القياس عليه المنع الطارئ وهو حكم شرعي ولا الاصلي
لثبوته بدون القياس وبالاجماع وعدلك في كثير من المسائل
ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي وما ذكر الا ان يكون
النفي حكما شرعيا قال وان لا يكون اقول ومن شروط
حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لانه لما تعلق الشارع الوصف
الجامع في الاصل حيث اثبت به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف
علم انه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعلق الحكم به اذ لم يبق
مستلزما الذي كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال وان لا
يكون فرعا اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا
اي مثبتا بالقياس بل باجماع او نص وجوزه الحنابلة
والبصري لنا ان العلة اما ان يتحد في القياسين اولا
فان اتحد كان الحد في القياسين وذكر الوسط اعني ما
هو اصل في قياس وفرع في اخر ضائع لامكان طرحه من الوسط
وقياس احد الطرفين على الاخر مثاله ان يقول الحنفي
في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم
كون التفاح ربويا فيقول لانه مطعوم كالبر فانه كان يمكنه
ان يقول في السفرجل لانه مطعوم كالبر من غير التعرض
للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وان لم يتحد العلة
في القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا

في الاصل م

باعتبار في الحكم م

العلة م

في اثبات حكم الاصل وانها ليست بثابتة في الفرع والمذكورة
اولا وان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما
في العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع
الخصم ان البيع يفسخ بالقرن والرتق فيقول لانه مفوت
للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو الذي يثبت
العلية للحكم في الرتق والقرن وانه غير موجود في الجذام
والثابت في الجذام وهو كونه يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره
مثال اخر جامع للصورتين ان يقول في الوضوء عبادة يشترط
فيه النية كالتيمم فيقول لانه عبادة كالصلوة فيتحد العلة
او يقول اولا طهارة كالتيمم فيقول انه عبادة كالصلوة فلا
يتحد قالوا لا يجب ان يثبت في الفرع بما ثبت به في الاصل
كالاجماع والنص فلم لا يجوز ان يثبت في الاصل بعلة وفي
الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال وان كان اقول
ما ذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض واما
اذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض مثاله قول
الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج
وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل
به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بخطائه في الاصل

بل

وهو اثبات الصحة في فرضية الحج والاعتراف ببطلان الصلاة حقيقة
دليل اعتراف ببطلان دليله ولا يسمع من المدعي ما هو معترف
ببطلانه ولا يمكن من دعواه مثاله ان يقول الشافعي
في قتل المسلم بالذمي تمكنت منه الشبهة فلا يوجب القصاص
كالمثقل فانه فرع يخالف المستدل وهو على مذهب المعترض
وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به
مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح الزاما للخصم
اذ لو التزمه لزم المقصود والا كان متناقضا في مذهبه
لعمله بالعلة في موضع دون موضع والجواب ان الالزام
مندفع بوجهين احدهما ان يقول العلة في الاصل عندي غير ذلك
ولا يجب ذكري لها واما ان يقول يلزم منه خطائي في الا
او في الفرع ولا يلزم منه الخطأ في الفرع معينا وهو مطلوبكم
وربما اعترف بخطائي في الاصل ولا يضرني ذلك في الفرع
قال وان لا يكون **اقول** شرط القياس وهو مثل علة الحكم
في غير محله فاذا علم انتفاء ذلك قيل انه معدول به عن سنن القياس
اي طريقه والباء للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبق
على منهاج القياس فلا يقاس عليه غيره ما لا يعقل معناه
وينقسم الى قسمين قسم لا يخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة
قال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا تثبت ذلك

ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك
من الدين والصدق كالصديق فانه علم ضرورة ان القاعدة
مقررة شرعا لم يخرج منها الا هذا الفرد كالمستثنى منها
وثبوت حكم صلاة في عدد ركعاته شرعا مقطوع به وقسم
لم يخرج عن قاعدة معينة كعدد الركعات وكسائر الحدود
وخصوصية سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو ايضا
قسمان قسم له معنى ظاهر كرخص المسافر فان علة السفر
وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا
الوصف لم يوجد في موضع اخر وقسم ليس له معنى ظاهر
كالقسامة وهي تحليف مدعي القتل مع اللوث خمسين
قسما ومعناه التغليظ في حقن الدماء والا لم يعذر على
الاعداء القتل لغيبة الشاهدين ولا للاشرار الذين لا
يزعهم وازع التقوى الحلف على حلفه واجله فروعي فيه
المصلحتان ولا نظير له قال ومنها **اقول** ومن شروط
حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغنى عن
اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم
يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل وذلك اما
بمنعه علتها او لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل
والثاني مركب الوصف قال في المنتهى وسمي مركبا لاختلافهما

[هامش: ومقادير]

في تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر
انه انما سمي مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس وقد اجتمع قياسهما
ثم ان الاول اتفاقهما على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون
الوصف الذي يعلل به المستدل يسمى مركب الوصف تمييزا له
عن صاحبه بادني مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول
الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم
قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا لعجزه عن اداء النجوم
فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءها فيستحقه الورثة وجهالة
المستحق لم تثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق
العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت منع حكم
الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم
في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت
هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى
التقديرين فلا يتم القياس مثال الثاني وهو ان يقال في مسئلة
تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا
مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق

فان صح هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع والا منع حكم الاصل
وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها طالق لاني انما
منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به وحاصله
ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كما لو لم
يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وعلى
التقديرين لا يتم القياس عليه فلو سلم انها العلة اعلم ان كل
موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى
انه ذو قياس مركب فان الخصم لا يعجز عن اظهار وصف يختص
بالاصل يدعي ان ذلك هو العلة عنده ولا سبيل الى دفعه
بالدليل على ان علته هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك
ولم يعينه سمع منه فاذا طولب بثبوت ذلك نص هو تسليمه
واعترافه واذا اعترف فان سلم انها موجودة فذاك والا فللمستدل
ان يثبت وجودها في الاصل بدليل من عقل او حس او
شرع وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لانه معترف
بصحة الموجب وبثبوته او وقد ثبت بالدليل فيلزمه القول
بالموجب كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة
والمناظر يلزمه الناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه
صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن تبنطا فرقهما قال وكلا لكل اقول
ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا وقع بالاجماع

مركب الوصف

الخصم بل حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق
من طرقها من اجماع او نص او سبر او اخالة فكذلك يقبل منه
في الاصح وقيل لا يقبل بل لا بد لها من الاجماع اما مطلقا او من
الخصمين كما ذكرنا وذلك لئلا ينتشر الجدال مثاله ان يقول
في المتبايعين اذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا
فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام اذا
اختلف المتبايعان فليتحالفا وليترادا فيثبت الحكم بالنص
وعلة التخالف بالايماء لنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة
مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة ان من منع
ذلك واشترط في حكم الاصل الاجماع لنا فالا لئلا يحصل
الانتقال من مطلوب الى آخر واشار كلهم لوجب تسلسل
البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا لا يختص
حكم الاصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع وربما نفرق
بان هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستدعيه كلام
المقدمات مرصود بالحجاج فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما
يصطلح عليه لا يمكن المناقضة فيه قال ومنها اقول من شروط
حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن جعل
احدهما اصلا وفرعا اولى من العكس ولكان القياس ضائعا وتطويلا
بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه

يقبل صح

متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام
يتناول الذرة كما يتناول البر واعلم ان ما ذكرناه ان ولى العلة
اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه مثل ان يقول
النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيقال ولم قلت
ان السارق من الحي يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى السا رق
والسارقة فاقطعوا ايديهما رتب القطع على السرقة بفاء
التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع كما سيأتي فيقال فهذا
يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة بعد
ثبوت الحكم ولا مخلص للمستدل الا منع كونه عاما وستأتي
لذلك زيادة بيان قال ومن شروط اقول ما تقدم شروط
حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني به ما لعلاقته الحكم
في الاصل فمنها ان يكون بمعنى الباعث لا الامارة المجردة
ومعناه ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها
لانها لو كانت مجردة امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما
يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصة او مجمعا عليها والا عرف
الحكم ايضا بالنص او بالاجماع لا بها فان قيل الحرمة في الخمر معللة
بالاسكار فيصح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بل التعرف

بها وهي مستنبطة وح يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا
بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور قال ومنها اقول
ومن شروط العلة ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه
حتى تكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضى في
التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او
لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال
والاشخاص اختلافا عظيما ثم كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين
مرتبة منها ولا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها
فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها
منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها
وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة
للشارع واعتبر المظنة لاجلها المانع خفائها واضطرابها
فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا وقيل لا
يجوز والاول هو من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها
وما اعتبر كما في الملك المترفه في السفر وصاحب الصنعة
الشاقة في الحضر والجواب المنع لانتفا حكمة لا لكرخيا بعضله
الشارع في احكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما
سيجي قال ومنها اقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي
كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف لعدم العقل

والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه
وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر
على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان
مناسبا او مظنة واللازم بط بقسميه اما الاول وهو الملازمة
فلانه لا بد ان تكون علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث
وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة اما الثانية وهو بطلان
اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما مطلق او عدم مخصص
بامر مضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل به لعدم
تخصصه بمحل وحكم ولتساوي نسبته الى الكل واما العدم المخصص
بامر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ لمصلحة او لمفسدة
او لا يكون فان كان منشأ لمصلحة فبط لان اعتبار عدمه تفويت
لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا وان كان منشأ لمفسدة فهو مانع
وعلية عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض نعم
اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شيء منها بالعدم
المانع لعوضونا ونحققنا هذا اذا كان وجوده منشأ لمصلحة او
لمفسدة حتى تكون علته مناسبا وان لم يكن كذلك حتى تكون علته
مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا للمناسب او لا فان كان وهو
بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب والا لان يستلزم عدمه
وجود المناسب لتحصيل الحكمة وح تكون هو نقيض المناسب

ويكون حاصلا انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم
نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لان نقيض
المناسب ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو
العلة بالحقيقة وان كان خفيا فنقيضه وهو عدمه مظنة خفي
ايضا لان النقيضين سيان في الخفاء والجلاء ولا لكنا كما نعلم وجود
المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه ايضا
خفيا والخفي لا يصلح مظنة للخفي وان لم يكن منافيا للمناسب فالمناسب
يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه
سواء في حصول المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا يكون عدمه
مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف ولنوضح
ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد انه يقتل لعدم اسلامه لكن
لما كان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتقاد عدم نفوذها
او فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع مما المقتضي لقتله والا فان
ان ساوى منافيا للقتل هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليقل
يقتل لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك ولا
فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام في الخفاء
وان كان لا ينافي منافيا له ليس الكفر هو المناسب ولا لكان
قال فالكل يقتل وان نظر الى الاسلام فالمناسب احد الطرفين بجميع
مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون

عدمه مظنة الحاصل للحكم ان ساوى مناسبا فذلك يكون عدمه مظنة
لنقيضه وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العلة بعينه لجواز ان
يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في حال عدم الاسلام فيه
المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل وان لم
اعر او وجود ما ينافيه مناسبا مع انه لا ينافيه فذلك مصلحة لعدمه قلنا
او عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينافه فلا يستلزم
وان شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور ولنا ايضا انه لم
يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم
ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان
يقال علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعلة تصرف الولي في
مال المولية الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية
بعبارات وجودية واقع وعلمه بالعبارات العدمية يجري دعواه
وقد يستدل بان العلة وصف ثبوتي فلا يتصف بها العدم بيان انها
وصف ثبوتي ان نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم فهي وصف
والا عدم النقيضان وقد تقدم تقريره في مسألة الحسن والقبح
مع جوابه من النقض بالامكان ويكون اثبات الوصف بصورة
السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتيا او منقسما وبالجملة فهاهنا انه
يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصلا وتعليل العدمي بالعدمي جائز
اتفاقا قالوا اولا للخصم محتاجان قالوا اولا صح تعليل الضرب

بانتفاء الاحتمال مع ان الضرب ثبوتي والانتفاء الاحتمال عدمي بل لما
لانه صحته بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي
محقق قالوا اما حرفه كون المعجز معجزا امر ثبوتي وهو معلل بالتحدي
بالمعجز مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه
عدم فهو عدم وقد علل به وجودي فهو مبطل لتسليم الكلي وكذلك
الدوران علة كون المدار علة وهي وصف وجودي والدوران عدمي لانه
عبارة عن الوصف مع الوصف والعدم مع العدم فاحد جزئيه عدم
فهو عدم الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا
يخفى ان نفي التحدي لا يشتمل تعريف المعجز قال وان لا تعم

اقول العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل فتوجد في غيره والى
قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون هي المحل او
جزء المحل حقيقة اذ لا يتصور تعديتها واما الجزء المحمول الاعم فلا
تسميه المتكلم جزءا بل وصفا نفسيا واما القاصرة فيجوز ان
تكون المحل او جزءه اذ لا مانع في التطرية القاصرة في جواز التعليل
بها وعلته لها اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع فيصح اتفاقا
وان كان بغيرهما من مسالك العلة كالمناسبة والسبر فالا
على صحتها خلافه كتعليل صحة الربا في النقدين بجوهريتهما اي
بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل او كجوهريتهما اي كونهما
جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه

لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض فوجب
صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وان لم يفد
النص الا الظن فلو كان منع التعليل القطع بان الحكم لاجلها
لما جاز ذلك ايضا واستدل بانه لو كانت صحة العلة موقوفة
على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور
واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على العلة الموقوفة
على صحتها والجواب منع الملازمة فلم يلزم الدور قلنا نعم لكنه
دور معية لا دور تقدم وانما يتم لو ثبت ان العلة لا تكون الا
متعدية لا ان كونها متعدية ثبت اولا لم تكون علة والمتعدية لا
تكون الا علة لا انها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد ثبت ايضا
بان التعدية شرط العلة بمعنى وجود الوصف في غيره وشروطها
بمعنى وجود الحكم في غيره فذلك غلط نشا من الاشتراك قالوا لو
كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه
لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في
اثبات الحكم بها وهو منتف لان الحكم اما في الاصل او في الفرع واما الاصل
فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص او اجماع واما الفرع فالمفروض
انه لا فرع الجواب اولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص او
اجماع فان هذا الدليل بعينه يجري فيها مع انه اتفاقا وثانيا بانا
لا نم ان الحكم في الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دال على كونه

دليلا فالاول جعفر التمر الربوى بعد عرف كون العلة الربويه
بكون الربويه معلل بكوهره الثمن والنص دليل الاول وبالعا تانا
لانه حصر الفائده في معرفه للحكم بل هيهنا فائدتان اخريان احدهما
معرفه الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان ادعى
الى القبول وابعد عن حرج التعبد المحض وثانيتهما انه اذا وقد
وصف لغير منتقض وقد علمت ان ما جرح جاز ان يكونا جزئى العلة
فلا تعديه وان يكون كل منهما يحصل التعديه واذا جاز الامران فلا
تعدى الا بدليل يدل على كونه مستقلا لا جزءا وقد يدفع هذا بان الاستقلال
مرجح بالتعديه فلا توقف قال وفى النقض اقول ولا يعد من شروط
العلة ان تطرد اى كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو ان
يوجد الوصف الذى يدعى انه علة فى محل مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها
وقد اختلف فى جواز النقض اى كونه غير قادح فى العلة فبعض
معتبرى العلة على ما هنا ولهم يجوز مطلقا بانها لا تجوز مطلقا ثالثها
تجوز فى المنصوصه دون المستنبطه رابعها تجوز فى المستنبطه
بمانع او عدم شرط دون المنصوصه وخامسها تجوز فى المستنبطه
ولو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصه والمختار هذا
التفصيل وهو انها ان كانت مستنبطه لم يجز الا بمانع او عدم شرط
لان العلة لا تثبت عند التخلف الا بذلك بيان الاصل لان انتفا
الحكم اذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضى قطعا فلو كان

الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضيا
وان كانت منصوصه فلا يكون الا بظاهر فى خصوص محل النقض
والا ثبت الحكم ولا فى عموم والا فلا تعارض وانما يكون بظاهر
عام ووجب تخصيصه بغير صورة النقض للرد كل النص عام
يدل على العلة فى محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم
العلة فى محل النقض واذا تعارض عام وخاص فقد علمت ان
الواجب تخصيص العام فما له ان يجى الخارج البحث بالنص
للخصوم ثبت ان القصد لا ينقض بمحل على غير القصد وانه
لم يرد بالعموم وجب تقدير مانع يمنع من العلة ثمه وان كنا لا
نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة فان فيه ابطال العلة لما ذكرنا
ان عدم الحكم بدونهما لعدم المقتضى فيبطل الاقتضا وحاصل هذا
المذهب انه لابد من مانع او عدم شرط لكن فى المستنبطه يجب العلم
بعينه والا لم تبطل العلة وفى المنصوصه لا يجب ويكفى فى بطلان العلة
تقديره وفى الصورتين لا تبطل العلة بالتخلف لنا لو بطلت العلة
بالتخلف لبطل التخصيص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمه
انه ليس الا مخصصا للعموم لما كونه لو علة وخصوصه هذا
المدلول ملغى قطعا فان فيه الفرق بينه وبين سائر المخصصات
فلولم يجز لم يجز شى منها ولنا ايضا انه جمع بين الدليلين دليل
الاعتبار لانه يعمل به فى غير صورة النقض ودليل الاهدار اذ يعمل به

في محل دعوى صورة النقض فوجب المصير اليه كغيره ولنا ايضا لو بطلت
لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان
للتخلف في الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن وهو
السرقة للتخلف في مال الابن والغريم الى غير ذلك واللازم باطل
بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولا ه
فلا مانع من صحة المظنونة قال ابو الحسين اقول هذه حجة القائل
بعدم جواز النقض وقال ابو الحسين النقض انما يصح مع وجود
مانع او عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزءا من العلة لان المستلزم هو العلة وذلك فلا يكون الاول تمام العلة
فيقدح عليتها مثاله اذا علم ان الربوا لا يثبت في الحديد
لكونه موزونا فيقصص بالرصاص فقيل المانع الناقض والشرط
السواد فقد علم ان العلة كونه موزونا مع انه ليس ابيض او مع
انه اسود فلا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء العلة الجواب
لا يلزم من كونه لا بد منه ان يكون جزءا من العلة اذ المراد بالعلة
الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء وعلى هذا فيرجع
النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت العلة بالباعث
على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود
الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم في صورة
التخلف لان من ضرورة صحة العلة لزوم المعلول للعلة الجواب

كونه من لوازم العلة لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم لها
مطلقا فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه
علة يلزمه اللزوم اذا لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير
متحقق فينتفي اللزوم قالوا ثالثا تعارض دليل العلية وهو وجود
العلية وهو المبطل الجواب لا نم ان التخلف دليل عدم الاهدار
فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو لا
يبطل العلة وذلك كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتعارض
البينتان فانه لا يبطل حكم الشهادة مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم و
التخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم
ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلة
كما يفسد العلة العقلية فانه اذا وجدت العالمية علم قطعا ان
الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل العقلية علل
بالذات وتستلزم معلولها استلزاما دائما وما بالذات لا ينفك
فالجزم بعدم الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد
لا تستلزم معلولها وقد لا يضر الانفكاك قال المجوز اقول هاهنا
حجتان لاصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون في المنصوصة
دون المستنبطة قالوا اولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها
منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم منتف لما ملازمة فلان
التخلف بلا مانع باطل في عدم الاقتضاء كما مر ولما انتفاء اللازم فلان

وعلى القطع ح

عنه بحكمه مع وجود دليل الاهدار وهو التخلف عنه فنسا قطعا فلا يعمل بدليل ح فتعارض

الحركة ولم توجد م

المانع انما يتحقق بعد صحة العلية اذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة
ولا اولما يتصور مانعا ولا يكون مانعا فيتوقف الصحة على المانع
والمانع على الصحة ويلزم الدور وقد اجيب عنه بان الدور
انما يتعقل اذا كان دور تقدم لا دور معية والا وهذا دور معية
او غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر ولها عدم الانفكاك بصفة
التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الاخر اذ لا
يُعلم المانعية الا بعد العلم بالاقتضا ولا نعلم الاقتضا الا بعد العلم
بالمانعية بل الصواب انا بالنظر الى الدليل والنظر الى المناسبة او غيرها
نظن لنا صحة العلة ونظنها ظنا ما يتحقق العلة وعند التخلف
ان وجدنا امرا ننسبه اليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك الامر انه
مانع واستمر ظن الصحة والا زال فاذا استمرار الظن بصحتها
يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا ووجود المانع وكونه مانعا
يتوقف على ظهور الصحة وظنها الا على استمراره فزال الدور مثاله
المحقق في العرفيات ان من اعطى فقيرا فظن انه انما اعطاه لفقره
فان لم يعط فقيرا آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه
فان تبين مانع كفسقه على ظن انه كان للفقر وهنا مع ذلك
الباعث لم يعط لفسقه والا زال ظن كونه للفقر واعلم
ان هذا مشكل اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا فالاصوب
ان المانعية كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق

بان نعتبر التقدم في الطرفين ولها اذا كان م

للاعطاء كذلك قصد الباعث اولا ووجود المانع المتوقف عليه العلية
هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا
دور قالوا ثانيا دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها
بالاعتبار في الاصل وعدمها بالاهدار في محل النقض فتعارضا
وتساقطا وبطلت العلية الجواب انه ولا تقدم ان لا اسقا
لعارض لا ابطال الشهادة **قال** المجوز **اقول** هذه حجة اصحاب المذهب
الرابع وهم المجوزون في المستنبطة دون المنصوصة قالوا
المنصوصة دليلها نص عام شملها وشمل محل النقض صورى
فيثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض اذ يلزم ابطال النص بخلاف
المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه الجواب
ان كان النص العام قطعيا فمسلم انه لا يقبل التخصيص كغيره من
النصوص ولا نختص بتخصيص العلة فليس بمحل النزاع وان كان
ظاهرا وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا **قال** الخامس المستنبطة
اقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الخامس وهم القائلون
بالجواز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا اولا
المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك
فلا يوجب ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيه اذ بتقدير المانع
لا يبطل وبتقدير عدمه يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن
لا يرتفع بالشك فالتخلف لا يبطل العلية وقد اجيب عنه
بالمعارضة وهو ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليله

المستنبطة مشكك اذ مع المانع لا يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما ثابت
على السوا وهذا الجواب جدلي والتحقيق ان الشك في احد
المتقابلين يوجب الشك في الاخر فلما كان التخلف مشككا
في عدم العلية كان مشككا في العلية اذ حقيقة الشك استوا
المتقابلين سوا فاذا قولكم العلة مظنونة بدليلها وعدم
العلية مشكوك فيه بدليلكم كلام متناقض لا يلتفت اليه
فان قلت فقد كثر في السنة الفقها ان اليقين لا
لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وانما ذكر حكمهما عند تعارض
نقيضهما وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان في متعلق واحد لتضاد النوا
لا يعقل على ما قررته قلت معناه ان حكم الاول لا قوته لا يزول
بحكم الثاني لضعف الطاري عليه الرافع له لا انه لا يزول فانه محال
معقول الخصم عنا فيما نحن فيه قلت الكلام ههنا في نفس ظن
العلية واعلم ان ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل
الشك في الطرفين وعند لا تولد يوجب كل الظن والشك لما نشا
من التعارض لا لمرجح لاحدهما الظن ويحضر الشك اذا انفردا
ثم تقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا ما يا لوقوف
كونها امارة وهو ثبوت الحكم لها في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم
بها فيها لا ينعكس موقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها ويلزم الدور
او لم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله او تحكما لا عطفا

في صورة التخلف

على قوله

على قوله فكان دورا اذ التحكم ليس لازما للانعكاس بل لعدمه او
كان تحكما عطفا على لا ينعكس وقد اجيب عنه بانه دور معية
لا دور تقدم كما مر وهذا ليس بحق اذ لا يعلم عليتها الا بثبوت
الحكم بها في جميع صور وجودها فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور
التقدم قطعا اذ ما به نعلم الشيء قبل العلم بالشيء والجواب الحق
ان الدليل اذا دل على علية الوصف فبادي الراي واول النظر
من غير سبر الصور والوقوف على التخلف وعدمه يظن العلية
هكذا اعني فيما هو شرط العلة من احد الامرين اما ثبوت الحكم
معه في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته اذ لو انتفيا فلا علم
بان علم تحقق ليستمر ظن العلية والا زال فاستمرار ظن كونها امارة
يتوقف على احدهما ومنها على ظهور كونها امارة وهو ابتدا ظنه فلا
دور قال وفي الكسر اقول لا شرط عدم في علة الحكم اذ لم تكن حكمة
بل مظنة حكمة ان يكون حكمتها مطردة اي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم
فاذا وجدت في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه يسمى كسرا ونعني
بان الكسر يبطل العلية والمختار فيه انه لا يبطل العلية مثاله ان يقول
الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره
كغير العاصي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة للترخص قال
بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه
تخفيف وهو نفع للمترخص فيعرض عليه بصنعة شاقة

في ظن العلية

في الحضر كحمل الاثقال وضرب المعاول وما يوجب ترك الناس في ظهيرة
القيظ في القطر الحار لنا ان العلة هو السفر ولم يرد النقض
عليه فوجب العمل به سلمنا ان العلة السفر هو انه وان كان المقصود
المشقة لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص
والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والاسقاط
العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت
بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل امارة لها ولا معنى
للعلة الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر
تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت ولم يوجد
الحكم علم ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها
فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر قلنا الجواب
ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا يختلف ولا بد في ورود النقض
من وجود حكمه في محل النقض مساوية لما ترك نقيضه
فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى
وذلك غير متيقن فلعله اقل حكمة او لعله لمعارض ومع المعا
رض يعتبر قدر الحكمة او يبطله فلذلك لم يعتبره الشارع
ووجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة
القطعية ولا يصلح التخلف الظني معارضا له فان الظن لا
يعارض القطع فان قلت نفرض الكلام في صورة يعلم وجود

الحكمة المعينة ولم

قدر الحكمة او اكثر فيجب ان يبطل العلية لتعارض القاطع اذ اعارض
القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو كفى مع بعده لكن
لا في كل صورة بل اذا لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة
منه كما في المثال المذكور وهو ان يقول المعلل انما قطع اليد
باليد للزجر فيقول المعترض ولو وجد في القتل العمد العدوان
لحصل الحكمة اكثر لان مقصود الزجر عن القتل ازيد من مقصود
الزجر عن القطع ولم يشرع القطع فانتقض عليه الجواب
انما لم يقطع لا لان حكمة الزجر غير مقصودة بل لان ذلك القدر
الحاصل منها بالقطع [illegible] الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر
وهو الزجر عن القتل ما يحصل به الزجر الاكثر وهو ما يحصل
به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل فان القطع يحصل به ابطال
اليد والقتل يحصل به ابطال اليد وابطال اعضائها بسكون البقية
واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة واعلم
بما ذكرنا انه يلزم من مساواة الفرع للاصل في الحكمة المساواة
في الحكم ولا يلزم ذلك من الاقل او قد لا يعتبر ومن الاكثر اذ قد لا
يحصل بذلك الحكم **قال** ومن النقض **اقول** اذا نقض العلة بترك
بعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض لبعض
الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل
باعتبار هذا النقض وقد وجدت في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض

لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا وبعض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد ليس العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية المجموع هذا اذا اقتصر على نقض البعض واما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان بين عدم تاثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة فيكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لو رود على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا للشارح لانه بمجرد ذكره لا يصير جزءا من الدليل اذا علم انه ليس جزءا وبعض الباقي لصلوح العلية يبطل بالنقض ويصير حاصله سوال تقسيم وهو ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلالغاء الملغى واما الباقي فللنقض **قال** ولها العكس **اقول** شرط قوم في علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترط اخرون والحق انه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان

ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الاخر وتمامه مقامه واما اذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له ولا كان علة والا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ويعني بذلك انتفاء العلم والظن لا انتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا بناء على رأينا واما عند المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فكما انتفيا انتفى الحكم وعلى رأينا يمكن ان يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون الا لباعث اما وجوبا او تفضلا **قال** وفي تعليل **اقول** لما علمت ان صحة اشتراط الانعكاس نوع تعدد العلل فلنتخذ ذلك مبحثا ونتكلم فيه فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحد منهما او منها مستقلة باقتضاء الحكم لا انه جزء المجموع المركب منهما او منها فان ذلك بحث اخر سنذكره وفيه مذاهب احدها يجوز بانهما لا يجوز بانهما وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه يجوز

في المنصوصة ثم بعد الجواز وقد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع
ومختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع لنا انه لو لم يجز لم يقع ضرورة وقد
وقع فان اللمس والمس والبول والمذي والغائط امور مختلفة
الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها وهو معنى
الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفان وهما علتان مستقلتان
لجواز القتل لثبوت القتل بكل واحد منهما فان قيل لا نم ان
الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص
غير القتل بالردة ولذلك يسقط احدهما ويبقى الاخر كما يسقط قتل
القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة ويسقط قتل الردة بالاسلام
ويبقى قتل القصاص الجواب انه لو تعددت الاحكام ثم
تعددت باضافتها الى الادلة او لشيء ما به الاختلاف الا ذلك
واللازم باطل لان اضافة الحكم الى احد الدليلين تارة والى الاخرى
اخرى لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط
وكان يتصور ان ينتفي احدهما ويبقى الاخر ولنا ايضا انه
لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية
ادلة لا مؤثرات وقد يمنع ويسند بان الادلة الباعثة اخص
ولا يلزم من امتناعه امتناع الاعم قال المانع اقول للمانع
تعدد العلل حجج قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد
منها مستقلا بالغرض غير مستقل لان معنى استقلالها ثبوت الحكم

وقولنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد
في زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض او يثبت
الحكم بكل بدون الاخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لا نم لزوم
الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع
بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم
لا بها اذا لم يوجد او بها وبغيرها او وجدت غير منفردة وبذلك يندفع
لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع
فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على
تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت
عند الاجتماع وتسميته بالاستقلال مجازا قالوا ثانيا لو جاز تعدد
العلل لزم اجتماع المثلين وانه محال اما الملازمة فلجواز اجتماعهما في
محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر خصوصا مثلان
وقد اجتمعا في المحل واما استحالة اللازم فلان اجتماع المثلين في
محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني في ثبوت حكمها
له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما مفتقرا اليهما
مثلا لو فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل ليثبت له حكم العلم وهو
العالمية وانه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجا الى كل
واحد من العلمين مستغنيا عنه بالاخر وهذا لازمه مطلقا ولذا
فرضنا الترتيب وهو حصول احدهما بعد الاخر لزم تحصيل الحاصل

وهو حصول العالمية بالثاني من العلتين بعد حصولها بالاول منهما
قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل اي ويستلزم في الترتيب تحصيل
الحاصل ايضا كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقا سواء
فيه الترتيب والمعية قلنا هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة
عقلية وهي ما يفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهي ما
يفيد العلم بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل وتوارد الادلة على
مدلول واحد جائز قالوا ثانيا تعلق الائمة في علل الربوا اعني الطعم او
الكيل او القوت بالترجيح ولو كان التعدد لما تعلقوا بالترجيح
لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحدة بالعلية وكان
يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح
لتعيين واحدة ونفي ما سواها الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح
بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بابطاله
ولو سلم فللاجماع ههنا على ان العلة واحدة من هذه الثلاثة ولولا
الاجماع لوجب جعل كل واحد منها جزءا وعدم المصير الى الترجيح
لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على الغاء واحد
منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم
ظهور وجه الترجيح **قال** القاضي **اقول** القاضي وهو المجوز في المنصوصة
دون المستنبطة له مقامان احدهما الجواز في المنصوصة فلانه لا بعد
في تعددها اذ لا مانع ان ينصب الله لحكم علتين وثانيهما عدم الجواز في المستنبطة

(هامش: الجواب خ — جائز — ن)

تعالى اذا اجتمعت اوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء
العلة او الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل
ولا نص يعين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض
الجواب لا نم لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل
وهو ان يكون كما اجتمعت في محل ثبت كل في محل فيثبت فيه الحكم
فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس
وحده في محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا ان كل واحد منهما علة
مستقلة والا لما ثبت الحكم في محل افرادها فيحكم بذلك عند الاجتماع
قال العاكس **اقول** العاكس لمذهب القاضي وهو المانع في المنصوصة
المجوز في المستنبطة فله ايضا مقامان ~~الاول~~ احدهما المنع في المنصوصة
واثبته بان المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على
الحكم فلا يتجه فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة و
اثبته بان الحكم المستنبط وهمية فقد يتساوى الامكان فيهما ولو بلا
كلام مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح
وهو منع كون المنصوصة قطعية وان سلم فلا يمتنع القطع بالا
لجواز تعدد البواعث **قال** الامام **اقول** الامام وهو القائل بعدم
الوقوع وقد ذكر في بيانه وجها وزعم انه الغاية القصوى في القوة
وفلق الصبح في الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع
ولو على سبيل الندرة واللازم منتف لما الملازمة فلان امكانه

(هامش: واثبته خ — مستقلال — بالاستقلال خ)

واضح وما خفي امكانه وجوازه يمكن ان يتوهم امتناعه فلا يقع لكن لما كان
امكانه وجوازه واضحا معلوما لكل لعدم التكثر والتكرر لموارد
ما يقتضي العلل بامتناع ان لا يقع اصلا واما انتفاء اللازم فلانه
لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى لتصحيحه دعواه عدم
الوقوع فيما نعدم من اسباب الحدث والتنازل ان الاحكام متعددة
للانفكاك وربما التردد في الحدث لانه قد قيل انه اذا نوى رفع احد
احداثه ثم يرتفع الآخر والجواب منع انه لم يقع ولم ينقل كما في
الصور المذكورة وانى له اثبات التعدد في الحدث والتجويز لا
يكفيه لانه مشترك **قال** القائلون **اقول** القائلون بوقوع تعدد
العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاول
واما اذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا
والمختار ان كل واحد علة مستقلة وقيل كل واحد جزء
والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها ولنا في الاستدلال
نخرج عن هذه لنا انه لو لم يكن كل واحد علة مستقلة لكان
كل واحد جزءا اذ كانت العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة
فلانه اذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فاما ان ثبت للمجموع
فيكون كل جزء منها او لبعضها فيكون هو العلة واما بطلان الامرين
فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل والثاني وهو كون
العلة واحدة فلانه مع تساويهما تحكم محض ولنا ايضا انه لو

امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت ان
العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق القائل بان كل
واحد جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين
وقد مر تقريره وجوابه وقال ايضا يلزم التحكم لانه اما
ان ثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل في ثبوته او لا بل
لبعضها دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض علته
فتعين الثاني وهو تحكم محض الجواب انه ثبت بالجميع
يعني ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما ثبت المدلول
بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى
الآخر لم يضر عليه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر
القائل بان العلة احدها لا بعينها قال لولا ذلك لزم التحكم
او الجزئية وكلاهما باطل اما الملازمة فلما تقدم من امتناع
اجتماع المثلين فالعلة اما الكل او واحد بعينه او لا بعينه
واما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من
الاستقلال وقد سبق الاشارة اليهما فلم يكرر والجواب
منع الملازمة بل يستقل كل واحد كما ذكرنا من الادلة
قال والمختار **اقول** ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا
عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة اما بمعنى الامارة فلا
خلاف في صحته واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار

لنا لا يعرف مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرا
لغيره وله من العود لمثله وللتغريم جبرا لصاحب المال وكالزنا
المثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام قالوا محال
اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لان معنى مناسبته
للحكم ان مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يُحصِّل
المصلحة المقصودة منه فلا يحصل الحكم الثاني حصّلها مع
اخرى وانه تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل
الحاصل لجواز ان يحصل الحكم الآخر مصلحة اخرى كما في مثال
السارق او ان المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما كما في مثال
الزاني **قال** ومنها ان **اقول** ومن شروط علة حكم الاصل ان
لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق
الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون
عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره
انما يحصل بعد الحكم بنجاسته يُعلَّل سلب الولاية عن الصغيرة
بالجنون العارض للولي لنا لو تاخرت العلة بمعنى الباعث
عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم الا ان لا نعني بالعلة
الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف
فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت عليته **قال** ومنها ان
اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يعود على الاصل بالابطال

وكان

اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة تستنبط
من حكم ويلزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصل فان
التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع
فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل [illegible]
مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
ومن حكمه جهة ذلك في القليل من الطعام لعمومه وعلل الحنفيه
بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فقد ابطل حكمه ولهم عن ذلك
اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم مثاله ايضا في اربعين
شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد افضى
هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين
قيمتها **قال** وان لا يكون **اقول** ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت
مستنبطة ان لا يكون لها معارض في الاصل بان يبدي علة اخرى
من غير ترجيح والا فاز التعليل بمجموعهما او بالاخرى وقد مر
الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا معارض
في الفرع بان يثبت فيه علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس
على اصل اخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم
فانه لا يبطل شهادتها وقيل ان لا يكون بمعارض في الفرع
مع تصحيح المعارض ولا باس بالمساواة لانه لا يبطل ولهما يحوج
الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه يبطل **قال** وان لا

ع

قال [illegible]

مخالف

أقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا تخالف نصا او اجماعا كما يقال
الملك لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل بصوم وهو يصلح مثالا لايجاد
شرط في المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص اي حكما
في الاصل غير ما اثبته النص لانها انما يعلم بما اثبت فيه مثاله لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن
كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل ان كان
الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكون على اجماع الابطال
والاجازة قال وان لا تكون اقول ومن شروط العلة ان تكون دليلها
شرعيا ومن شروط العلة ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا
لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه اما العموم فمثل ان يقيس الذرة
على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف يفيد علّيته
له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه واما الخصوص فمثل ان يقيس
الخارج بالقيء والرعاف في نقض الوضوء على الخارج من السبيلين
ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء
او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة فهذا النص بخصوصه
يتناول القيء والرعاف لنا انه يمكن اثبات الفرع بالنص كما
يمكن اثبات الاصل به فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان
وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وايضا فانه رجوع من القياس الى النص

وقالوا انها مناقشة جدلية اذ الغرض الظن من اي طريق حصل
فلا حاجة لتعيين الطريق والجواب انه رجوع عن القياس
واعلم انه ربما يكون النص مخصصا والمستدل او المعترض لا
يراه حجة الا انه اقل الحجج فلو اراد ادراج الفرع فيه يعسر فيثبت
العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود العلة وايضا فقد
يكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما تقول حرمت
الربوا في الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد
المعرف محل خلاف ظاهر قال والمختار اقول هل يجوز تعليل الحكم
الشرعي بالحكم الشرعي لا يمنع الامام الجواز فظاهر واما مانع الثاني
فقيل يجوز للدوران وستعلم انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز
لانه ان تقدم العلة لزم النقض وان تأخر لم يجز لما مر وان قارن
فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التحكم والجواب منع التحكم للمناسبة
وغيرها من المسالك والمختار انه ان كان باعثا على حكم الاصل
لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان
بيع الخمر علة النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا
لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي
واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان
الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع
ابتدا وهذا التابع لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة

التحكم

تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ
النسب من رجم وجلد مع تغريب وكان حدا ثقيلا ولو لم يبالغ
في الشهادة عليه لأدى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة
ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لتلك المفسدة قال والمختار
جواز تعدد الوصف أقول قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات
وصف واحد كالإسكار في حرمة الخمر والمختار جواز تعدد
الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان في القصاص لنا
أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة
مما يظن عليته بالدليل إما بدلالة صريحه بنص أو مناسبة
وإما باستنباط من شبه أو سبر كما يظن في الواحد وما يثبت
به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق
تحكم قالوا أولا لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة
واللازم باطل أما الملازمة فلأنا نعقل المجموع ونجهل كونها
علة للذهول والحاجة إلى المجهول غير المعلوم قطعا وأما
انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست
صفة له وإن قامت فإما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض
خلافه وإما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء فإن
بل يقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا إن لم يكن له جهة وحدة
فظاهر وإن كانت فالكلام فيها ويتسلسل الجواب أنه

النظور

منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا واستخبارا فإنه
مع تعدد حروفه قطعا والجواب على التحقيق أنه لا معنى
لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها
رعاية لمصلحة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة
به فلا يلزم ما ذكروه ولو سلم فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية
إضافية بل وجودية ولئن سلم وجودية فالعلة كانت معنى والوصف
المعلل به معنى أيضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال و
الحاصل أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في
الواحد لمحال آخر ملازم له قالوا ثانيا لو كانت العلة أو
صافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية
واللازم باطل أما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق
جميع الأوصاف فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهي معنى
العلية وأما بطلان اللازم فلأنه إذا حصل عدمها بعدم وصف
ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه
وذلك لأن تجدد عدم ما قد عدم مرة لا يتصور فإن إعدام
المعدوم كإيجاد الموجود تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من
انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء
مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطا
للوجود فإن الشيء كما يعدم لعدم علته قد يعدم لعدم شرط

الحكمة م

اعتبارية ح

وهو خ

الوجه ولو سلم فهو كالمس بعد البول وكما لا يلزم ثم تخلف
فكذا هنا والوجه في تقريره ان الانتفاءات ليست عللا عقلية
ليلزم ما ذكرتم لتنافي الامارات وضعية ولا بعد في اجتماع
عدة من الامارات مرتبة تارة وضربة اخرى ولا بد في تحقق
المقابل من رفع جميع الانتفاءات وهو بتحقق جميع الاوصاف
فيجب تركيب الامارة في الطرف الآخر من اوصاف متعددة
قال ولا يشترط القطع اقول هذه عدة امور قد شرطت في
العلة فمنها كون حكم الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لانه
غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب
صحابي والحق جوازها لجواز ان يكون مذهب الصحابي لعلة
مستنبطة من اصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار
انه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط القطع في حكم الاصل ووجود
العلة في الفرع نظر الى ان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما
يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر انه اخذه
من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال
واذا كانت اقول اذا علل حكم عدمي بوجود مانع او انتفاء شرط
كما تقول عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية او وجد المانع وهو
الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضي مثل تعيين اهله
في محله اولا يجب المختار انه لا يجب لنا انه اذا تحقق المقتضي

وانما لا يشترط ح

اي هذا البحث محل الاجتهاد

انتفى الحكم فلما كفى بدون المقتضي كان اجدر بان ينتفي معه
الحكم قالوا اذا لم يكن مقتض فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضي
لا لوجود المانع او لعدم الشرط الذي يدعيه المستدل
فكان مبطلا الجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي
ان لا يسند الى وجود المانع او عدم الشرط اذ الادلة انما هي
متعددة وذلك جائز قال مسلك الشافعية اقول اختلف الشافعية
والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص
او بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي
وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني بما قالته ان العلة
هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته ان
النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال ومن شرط الفرع
اقول بعد دفع الفراغ من شروط العلة هذه شروط
الفرع فمنها ان يكون الفرع مساويا في العلة لعلة الاصل فيما
يقصد المساواة فيه من عين العلة او جنس العلة اما العين
فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها
موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل في
القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية
هو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذي قصد الاتحاد
فيه فيكفي ذلك ولا يجب ان يكون الجناية في القتل بعينها هو

له

هو الجناية في الاطراف ومساويا لها في الحقيقة وذلك لان المقصود
تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين
كحقيقة واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا
بعمومها فلا اشتراك ومنها ان يساوي حكم الاصل حكم الفرع
فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم او جنس الحكم اما
العين فكما قيس القصاص في النفس عليه في القتل في المحدد (في القتل بالمثقل صح)
والحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس
فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات
الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال
فانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين
واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال الشافعي يوجب الظهار
الحرمة في حق الذمي كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في المسلم متناهية
بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل الكفارة
فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع منصوصا عليه
اثباتا والا ضاع القياس ولا نفيا والا لم يجز القياس ومنها
ان لا يكون متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلوة
فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخر عن شرعية الوضوء
وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل
وثبوته مقارنا لعلته والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على

على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان يكون معرفة
ثبوت الحكم ماخوذة منه فلا ومنها شرط ابو هاشم وهو انه
يلزم ان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة دون التفصيل فيجري القياس
في تفصيل الجملة مثاله ان قد ثبت الحد في الخمر بلا تعيين عدده الا انه
قيس بالقياس على القذف وهو مردود لان القوم قاسوا انت علي
حرام بانه على الطلاق وبانه على الظهار فيوجب كفارة وبانه (فيحرم صح)
على اليمين فيكون ايلاء فيوجب حكمها ولم يوجد النص في الفرع جملة (ولم صح)
بل كانت واقعة متجددة **قال** مسالك العلة **اقول** كون الوصف
الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وله مسالك (لكن)
صحيحة ومسالك موهمة صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق
بكل منها فالمسلك الاول الاجماع في عصر من الاعصار على كونه
علة والظن كاف كما تقدم ولهذا يتصور الاختلاف في مثله بان يكون
الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي او يكون ثبوت الوصف في
الاصل او في الفرع ظنيا او يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله
الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح **قال**
الثاني النص **اقول** المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو
ما دل بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ اما مراتب
الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا او
لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر

في التعليل مثل لكذا او ان كان كذا او كذا وهذا دون ما قبله لان هذه
الحروف قد تجيء لغير العلية فاللام للعاقبة لدوا للموت وابنوا للخراب
والبا للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ومجرد الاستصحاب
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول اما في الوصف مثل
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا والحكمة فيه ان
الفا للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز
ملاحظة الامرين دخول الفا على كل منهما وهذا دون ما قبله لان دلالة
الفا على الترتيب ودلالتها على العلية بالاستدلال اليه ومنها ما دخل
فيه الفا ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد
وزنى ماعز فرجم وهذا يحتمل سوا فيه الفقيه وغيره لانه لو لم
يفهم ترتب الحكم على الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله لاحتمال
الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال والتنبيه اقول اي الايما ويسمى التنبيه
والايما وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره
للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد مثال
كون الغير للتعليل ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال صلى
الله عليه ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال
اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان
غرض الاعرابي واقعة عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل

لا وضعية

غرضه

غرضه لئلا يلزم اخلا السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة
فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وقد عرفت ان
ذلك للتعليل وكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء مقدرة فيه محققة
ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وكل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل
ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط
مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له في العلة
اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهله
فان الزنا اجدر به او يقال وكونه وقاعا له فيبقى كونه افسادا
للصوم مثال اخر لكون الغير للتعليل انه سئل عن جواز بيع
الرطب بالتمر قال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فنبه
ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفا واذا لا
ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاهما لبقي فهم التعليل ولعل ذكر هذا
المثال لهذا الغرض والا فاوضح منه قوله لابن مسعود وقد
توضا بماء نبذت فيه تمرات ليجتذب ملوحتها تمرة طيبة وماء
طهور فنبه على تعليل الطهورية ببقا اسم الما عليه قال ومثال
اقول مثال كون النظير للتعليل قوله عليه السلام وقد سالته
الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته

لا مدخل م

الرطب م

اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سالته الخثعمية
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به اى كونه
علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين
الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه
الاصوليون تنبيها على اصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على اصل
القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع به امثال اخر لذلك
ح طاف فيه روى ان عمر سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم هل تفسد
الصوم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم م
فقال لا وقد اختلف فيه فقيل انه من ذلك القبيل فنبه ان عدم ترتب
المقصود على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذكر حكم
المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسؤل عنه وهو القبلة
وقيل ليس من ذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد فانه
مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد
بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تقتض العود ليس في ذلك ما يصلح
علة لعدم الافساد وانما يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه
مقدمة للفساد لم تقتض العود لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد
ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فيوجد لعلة قال ومثل
اقول ومن مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة
او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين

مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط فمثل
القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وارثه واما بالغاية فمثل
لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما
بالاستثناء فمثل فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها فكالشرط
مثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكالاستدراك
مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
قال ومثل اقول ومن مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم
وصفا مناسبا له مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر
وموجب للاضطراب ومثل اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لما
الف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة
المناسبة ظن الاعتبار وحمله على هذا اذا ذكر الوصف والحكم
كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف
صريحا والحكم مستنبط كقوله احل الله البيع وحرم الربوا فان حل
البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او كان يذكر الحكم
والوصف مستنبط وذلك كثير منه اكثر العلل المستنبطة كحرمة
الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء تقدم عند التعارض على
المستنبط بلا ايماء وفيه ثلثة مذاهب احدها كلاهما ايماء
ثانيها ليس شيء منهما بايماء ثالثها الاول وهو ذكر الوصف ايماء
دون الثاني

وهو دوران الحكم والرابع لفظي مبني على تفسيرالهما اما الاول فمبني على ان
الايماء اقتران الحكم والوصف سوا كانا مذكورين او احدهما مذكورا
والاخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق
الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته
والعلة كالحكم نفي يستلزم المعلول كما يصح يكون ايماء به المذكور
يتحقق الاقتران واللازم حيث يستلزم اثباته اثباتا للملزوم وهذا كلا
ذلك قال في اشتراط اقول قد اختلف في مناسبة الوصف المومى
اليه في كون علة الايماء صحيحة على مذاهب اولها يشترط بانها لا
يشترط بانها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما
في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان يشترط لان عدم المناسبة
فيما المناسبة شرط فيه يناقض واما سواه من الاقسام فلا فان
التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا لما يصح لو اريد بالمناسبة
ظهورها ولما يعني المناسبة فلا بد منها في العلل الباعثة ولا يجب
الاشارة المجوزة قال الثالث اقول الثالث من مسالك
العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل
الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي
انه العلة واحدا كان او اكثر مثاله ان يقول في قياس الذرة على
البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ما يصلح علة
للربوية في بادي الراي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التامل فتعين الكيل

وههنا بحثان الاول انه يكفي في بيان الحصر ان يقول بحثت
فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك
مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما
لو كانت لما خفيت على الباحث عنها او يقول الاصل عدم
غيرها فان بذلك يحصل الظن المقصود الثاني ان المعترض له ان
يبين وصفا اخر مثل ان يقول ههنا وصف اخر وهو كونه خير
قوت ولا يلزم المستدل ابطاله لانه لا يثبت الحصر الذي قد
ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه اذ غايته منع مقدمات دليله
ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والا لكان كل
منع قطعا والاتفاق على خلافه وقيل انه ينقطع لانه ادعى
حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا ابطله فقد سلم حصره وكان له
ان يقول هذا مما علمت انه لا يصلح فلم ادخله في حصري وايضا
فانه لم يدع الحصر قطعا بل اني ما وجدت او اظن العدم وهو
فيه صادق فيكون كالمجتهد اذ اظهر له ما كان خافيا عليه وانه غير
مستنكر قال وطرق اقول قد عرفت ان السبر وهو حصر
الاوصاف وطريق ابطال الشق الاخر وهو حذف بعض الاوصاف
وابطال كونه علة والاول من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية
والحذف طرق الطريق الاول الالغا وهو بيان ان الحكم في الصورة
الفلانية ثابتة بالمستبقي فقط فعلم ان المحذوف لا اثر له وهذا خ

مقدمة من ؟

حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة شبه
مع العكس الذي قدمنا انه لا يفيد عدم العلية في مثال ان العكس ليس
شرطا والحق انه ليس بنفي العكس وانما يكون اياه لو اريد به
انه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه غير مراد بل المراد
انه لو كان المحذوف جزء العلة لكان المستبقي جزء العلة ولو كان كذلك لما
كان المستبقي مستقلا بالحكم في الصورة وقد استقل والفرق بين
المعنيين في غاية الظهور لكن يشكل من وجه آخر وهو انه لا
لابد من صورة توجد فيها المستبقي بدون المحذوف حتى يثبت
كون الحكم معللا به وحده ويستغني به عن الاصل الاول
وعن ابطال وصف فيه مثاله اذا قال القوت باطل لان
الملح ربوي وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على الملح سقط
عنك مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا انما يستمر اذا لم
كان في الملح اوصاف ليست في البر كما في ابطالها الى مثل
ما يحتاج اليه من المؤنة في البر واكثر منه الطريق الثاني في
الحذف ان يكون الوصف طرديا اي من جنس ما علم من الشارع
الغاؤه مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالاختلاف في الطول
والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا
العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم اصلا ولهذا لا يشبه الى ذلك
الحكم وان اعتبر في غيره فذلك كالذكورة والانوثة في احكام العتق

المحذوف ح
كذلك ح

فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية النكاح
والارث فقد علم انه الغاه في احكام العتق فلا يعلل به شيء من
احكامه الطريق الثالث في الحذف ان لا يظهر له وجه مناسبة
ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفي للمناظر ان يقول بحثت
فلم اجد له مناسبة ويصدق فيه لانه عدل يخبر عما لا طريق الى
معرفته الا خبره فان قال المعترض المستبقي ايضا كذلك فلو اوجبنا
على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار الى طريقة
ولا طريق الى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير الى الترجيح
ثم للمستدل ان يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم وموافقة
سبر المعترض لعدمها والتعدية اولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة
قال ودليله اقول مرجع الكلام في السبر الى اقامة الدليل
على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلا على العلية فذلك مع
غيره من المسالك كتخريج المناط وتنقيح المناسبة وغيرها
كالشبه للشركة في الحكم والدليل وتقريره ان يقال لا بد للحكم
من علة لوجهين ~~الاول~~ احدهما اجماع الفقهاء على ذلك اما وجوبا
كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم بانها قولهم وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فظاهر الآية التعميم اي نعمهم منه مراعاة مصالحهم
فيما شرع لهم من الاحكام كلها او لو ارسل بحكم لا مصلحة
لهم فيه لكان لم يرسل الا رحمة لانه تكليف بلا فائدة فخالف

ظاهر العموم

ولو سلمنا انتفاء قولنا لابد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على
احكام الشرع وذلك لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى
مصلحته اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى
غرض الحكم فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على
كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب
واختيار الحكم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن
قال ولا نقد بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة اى وقد
حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك وقال فى المناسبة خاصة
ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه
العلة بالمناسبة لانها بمجردها تغلب ظن العلية كما سيأتى
ثم قال فى الجميع اى فى المناسبة وغيرها واذ قد ثبت ظهورها
وحصل ظن عليتها يجب اعتبارها والعمل بها للاجماع
على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام قال الرابع اقول
المسلك الرابع للعلية المناسبة وتسمى اخالة لانه بالنظر اليه
يخال انه علة اى يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط
الحكم وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار
للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الا
سكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان

الوصف

فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب
فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب
الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود
اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها
والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دنيوى واخروى
لان العاقل اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو
كذلك فانه يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف الذى يحصل
من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم
يعتبر لانه لا يعلم به فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قولهم الخفى
الغيب لا يعرّف الغيب فالطريق ان يعتبر وصف ظاهر
منضبط ملازم لذلك الوصف يوجد لوجوده ويعدم لعدمه سواء
كانت الملازمة عقلية ام لا فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة
فانها مناسبة لترتب الترخيص عليها تحصيلا لمقصود
التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة
لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان ولا يناط
الترخيص بالكل ولا بمقدار البعض بنفسه فنيط الترخص
بما لازمه وهو السفر مثال اخر القتل العمد العدوان مناسب
لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد
وعدمه امر نفسى لا يدرك شئ منه فنيط القصاص بما يلازم

فيوجد

العمدية

من افعال مخصوصة لبعض في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال
الجارح في المقتل هذا وقد قال ابو زيد المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا يمكن اثباته
في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول وتلقي عقلك
له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول ابو زيد بخلاف ما ذكرنا فانه
يمكن اثباته قال وقد يحصل اقول للمناسب تقسيمات باعتبار
افضائه الى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار
الشارع وهذا هو الاول منها وحصول المقصود من شرع الحكم
خمسة اقسام الاول يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني
ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين
وهذا ان حاصلا اسكنهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله
متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان
الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة
لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا تنسل منهن اكثر من
عدد من تنسل وهذان قد انكرا والمختار الجواز لنا البيع
مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض
الصور بل تيقن نفيها او ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم
ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذا السفر
مظنة للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في الملك المرفه

والذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا نصيبه نصب ولا
ظما ولا مخمصة الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله
جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق
الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعا عدم
تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولا يلتقي وهي بالمغرب
العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا ومثال آخر جعل الاستبراء
مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه
فلو اشترى جارية وباعها من البائع الاول في المجلس واشتراها
منه في مجلس العقد لم يغيبا بعد علم عدم وطء المشتري الاول
للجارية فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الاول ان يستبرئها
فمثل هذه اتفق الجمهور على انه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف
في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال والمقاصد اقول هذا
بان تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي
شرع لها الاحكام ضربان ضرورية وغير ضرورية الضرب
الاول الضرورية وهو قسمان ضرورية في اصلها ومكمل للضرورية
القسم الاول الضرورية في اصله وهو اعلى المراتب في افادة
ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة
وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين
بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل

بحد الزنا والمال بحد السرقة والمحاربة اي قاطع الطريق نظرا الى
قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري
وذلك كحد قليل المسكر فهو لا يزيل العقل وحفظ العقل بتحريم السكر
وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما
يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان
يسكر ومن حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه الضرب الثاني
غير الضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي القسم الحاجي
وهو ايضا ينقسم الى قسم حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال
الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة فان المعاوضة
وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث
لو لم يشرع لادى الى فوات شيء من الضروريات الخمس واعلم ان هذه
ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها
آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور
كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه وكشراء المطعوم
والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم
تخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها باعتبار الاغلب
مثال الاغلب المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل
في الولي اذا زوج الصغيرة فان اصل المقصود من شرع
النكاح وان كان حاصلا بدونها لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح

وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو
ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وترغيب وسلوك منهج الحسن من
منهج كسلب العبد اهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة
يغلب على الظن صدقه ولو جعل له اهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل
ما يحصل في الحر ولم يكن له مفسدة اصلا لكنه سلب ذلك لنقصه
عن الشرف فلم يكن الجري على الف من محاسن العادات
ان يعتبر في المناصب المناسبة فان السيد الكامل له
عبد ذو فضائل واخر دونه فيها يستحسن عرفا ان يفوض
العمل اليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل
وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر قال المختار اقول
قد يكون الوصف في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود
مفسدة مساوية لمصلحته او راجحة عليها هل تنخرم المناسبة ام
لا والمختار انخرامها لنا ان العقل قاض بانه لا مصلحة مع
مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال للعاقل بع هذا بربح
مثله بخسران مثله لم يقبل وعلل بانه لا ربح حينئذ ولو
فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء قالوا الصلوة في الدار
المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة
لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون المفسدة
تساويها او تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة لما صحت الصلوة وقد

صحت

الحولك الكلم في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشا
من الصلوة فانه لو شغل المكان من غير ان يصلي لاثم وكذلك
مصلحة الصلوة لم تنشا من الغصب فانه لو صلى في غير
المغصوب لصحت والدليل على انهما لم تنشا معا من شيء واحد
انا لو وجدنا منها شيئا من نفس الصلوة لوجدنا انه لا يصح
قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى الامر
بها والصارف عنه مع المساواة او رجحان الصارف والامر
عند ذلك محال انخرمت المناسبة ام لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها
واذ قد عرفت انه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند
تعارضهما فللترجيح طرق فمنها تفصيلية يختلف باختلاف المسائل
وتنشا من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع المسائل
وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع
لزم ان يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد ابطلناه
قال والمناسب اقول هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب
اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام موثر
وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا اما
المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او باجماع او لا بل بترتيب
الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او
اجماع فهو المؤثر وان ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك

بل

التعبّد

لا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو
الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع
ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه
والى ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار
عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه
فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي
بقبوله وقد ذكروا انه مروي عن الشافعي رضي الله عنهما والمختار
انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون
ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة
بشخص مثاله ان يتترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين
اذا علم انهم ان لم يرموهم لاستاصلوا المسلمين المتترس بهم
وغيرهم وان رموا الاسارى قطعا بخلاف اهل قلعة تترسوا
بمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض
المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا اذا خيف
الاستيصال لو لم نرمهم لا يقينا قال والاول اقول هذه امثلة
اقسام المناسب اما اقسام الملائم الثلثة فمثال الاول وهو
تاثير عين الوصف في جنس الحكم ما يقال تثبت للاب ولاية النكاح

ع

على الصغيرة كما ثبت له عليها بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو
امر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية
المال بالاجماع مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين
الحكم ان يقال الجمع جائز في المطر قياسا على السفر بجامع الحرج
فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس
يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر
وهو التاذي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج
في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في
جنس الحكم ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على
القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص
وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرها
من القوى والوصف جناية العمد العدوان فانه جنس يجمع الجناية
في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في
جنس القصاص فهذه امثلة المذكورة المناسب الملائم واما المناسب
الغريب فمثاله ان يقال في البات في المرض وهو من يطلق امراته
طلاقا باتا في مرض موته لئلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فنحكم
بارثها قياسا على القاتل حيث عورض بحرمان الغرض فاسد فهذا الوصف
مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل
الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع مسالك يعد بعدي

ذلك لان المثال لا يدرك بنفسه ولكن للتفهيم ان يقال يحرم النبيذ
قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه
لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل وعلم ان الشارع لم
يعتبر عينه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدله
النص وهو قوله كل مسكر حرام بالاجماع على اعتبار عينه في علية
لكان غريبا واما الذي ثبت الغاؤه فكايجاب صيام شهرين
متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة
الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لحصول
المقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد
روي ان بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان
صم شهرين متتابعين فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق رقبة لسهل
عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم ان المؤثر اذا لم يعتبر
جنسه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة فقد يشذ لبوزنا جنسه ثانيا
لعدم اعتباره ونعتقده انا اذا علمنا من احد انه اذا شتم شتم
زيد على ظننا انه شتمه ولو لم يعلم انه يقابل الاساءة بالاساءة
في موضع لضرحنا لو صرت لضرب ولا شك انا اذا علمنا ذلك في صور
اخر من جنسه كان الظن اقوى لكنه ليس شرطا في حصول اصل
الظن قال وثبت اقول وقد عد من مسالك العلة الشبه وقيل
الشبه ان الوصف اما ان يعلم مناسبته بالنظر اليه اولا وبالاول المناسب

عن التحريم ولا جنسه في ح

والثاني ان لا يكون مما اعتبره الشارع في بعض الاحكام والمعتبر
الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك الاجماع
والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو تخريج المناط
نظرا الى تخرجه الى المناسبة ومن اصل انه لا تثبت بمجرد المناسبة
وقيل في تعريف الشبه بانه هو الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل
وقيل بانه هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطرد
من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات
الشرع اليه ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كا
لعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة او لا يصاد منه السمك فلا
يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة
والانوثة فانه اعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي
بان المناسب مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار
للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا
للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود الشرع مثال الشبه ان
يقال في ازالة الخبث هي طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء كطهارة
الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلوة وبين تعين الماء
غير ظاهر لكن اذا اجتمعت اوصاف منها ما اعتبره الشارع و
منها ما لم يعتبره كان الغاء ما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف
ما اعتبره اوجب فيتوهم انه مناسب وان ثمة مصلحة وقد اعتبرها

اعتبرها الذكا

لا لكونها عبادة الشارع للطهارة بالماء وهو الوضوء مس المصحف
وفي الصلوة وفي الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه
هذا وقد احتج الرازي للشبه بانه اما ان يكون مناسبا او لا يكون والاول
مجمع على قبوله والثاني هو الوصف الطردي وهو مجمع على رده
فيه منهما لا يكون شبها لان الشبه مختلف فيه لهما على الجواب نختار
انه مناسب قولك يكون مجمعا على قبوله قلنا متى اذا كان مناسبا بالذات
او اعم الاول مسلم والثاني ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا في المناسب
بالذات فانه الذي يعنى بالمناسب عند اطلاقه سلمنا انه ليس بمناسب قولكم
يكون طرديا قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبا ولا طرديا بل واسطة بينهما
مميز عن كل بما ذكرنا واعلم ان الشبه يقال لمعنى اخر وهو الوصف الجامع
لاخر اذا تردد به الفرع بين اصلين فالاشبه منهما هو الشبه كا
المال في العبد المقتول فانه متردد بينهما بين الحر والفرس وهو بالحر
اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر وحاصله تعارض
مناسبين يرجح احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء واوردناه
لتحقيق الغلط الناشئ من الاشتراك **[illegible] الطرد**
والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم لعدمه
وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية اي دلالته عليها
على مذاهب اولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها انه يفيد قطعا
ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا الوصف المتصف

ولا
لا مرجح
لنفسه

بالطرد والعكس انما يكون بحثا اذا خلا عن السبر وهو لا يفيد غيره معه
وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره من عدم الالتفات الى غيره منفي عنه
او عن خلك من مناسبة او شبه ولا شك انه اذا خلا عن هذه الاشياء
فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة
للسكر فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله
ومع ذلك فليس بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع
بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات
الى نفي وصف غيره بالاصل او السبر فيخرج عن المبحث وقد
يقال ان اردت بالجواز تساوي الطرفين منع وان اردت به عدم
الامتناع لم ينافي الظن وقد استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية
بان المقتضي لعلية الوصف ح اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس
وكلاهما باطل اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة
بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة
عن النقض والنقض احد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد
واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء
كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتض للصحة من علة وذلك
ان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح
العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب واما الثاني فلان
الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلة لكان شرطا في العلية وقد

علمت فيما مر انه ليس بشرط الجواب لا نم ان المقتضي لها الاطراد
وحده او هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية
منهما اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة ويحصل
من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران
ثابت في المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع
ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف
بدليل خاص لمانع منع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غايته
ان قاطعا عارض ظنيا فبطل اثره فيعمل به في غير ذلك الموضع
قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما في
المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي
حصل العلم بالعلية او الظن بها وذلك مما يقضي به العادة ويحققه
انه اذا دعي الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب
وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب
حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه
في الدروب ويقصدون اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضروري
لما علموه الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به
بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ
لولا ظهور انتفاء غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما بان
الاصل عدمه لما ظن وتحقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل

لكنه يفيد ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران قوي الظن واما
العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم
من افادة الشيء تقوية الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده
وقد يقال بان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات
فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم
قال القياس اقول القياس ينقسم القسمة باعتبارين باعتبار
القوة وباعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلي
او خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع
قطعا مثاله قياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم
على معتق الشقص فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما
مما لم يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي خلافه وهو ما يكون
نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع
ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار
العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول
وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر
فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة بل
وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة
المشتد وحاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر يوجبهما علة
واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر

فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في
الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمه الآخر له
ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب
الاخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقال
تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده كما تقتل الجماعة بالواحد
اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين وذلك
ان الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد
وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص
عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما الثالث
وهو القياس في معنى الاصل ان يجمع بنفي الفارق ويسمى تنقيح
المناط مثاله قضية الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به التركي
والعجمي وبنفي كون المحل اهلا فيوجب الكفارة في الزنا وبنفي
كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وكذلك
او بنفي الحنفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا
قال مسـ اقول التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل
بموجبه وهو اما ان يكون ممتنعا عقلا او جائزا او واجبا وقد
ذهب الى كل واحد منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام
وبعض المعتزلة يمتنع وعند القفال وابي الحسين البصري
يجب لنا القطع بالجواز لانه لو فرض ان يقول الشارع لنا

وهو ايضا قياس العلة الا ان العلة لا يصرح بها فيه صح

حرمت

مدارکه فرع لاصل في علة حکمه فاثبت فيه حکمه واعملها المجتهد
لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وايضا لو لم تجز لم يقع وقد وقع
كما سياتي قالوا اولا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطا وهو
بين ولا شك ان العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطاء
ولا نعني بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب لا نم ان منع
العقل مما لا يؤمن فيه الغلط اصالة له وايجاب لنفيه بل معناه
انه مرجح للمتوكل عليه والمدعى هو الاصالة فهو نصب لا في محل
النزاع ثم ان منعا لا يمنع التعبد به شرعا ولو سلم ان منعه
اصالة لا لكريه الحكم فلا نم ان منعه ثابت في جميع الصور فانه مختص بما لا
يغلب فيه جانب الصواب واما اذا ظن الصواب وكان الخطا مرجوحا
فلا يمنع فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت
الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب من الاسباب الا
ويجوز فيه ذلك وكون تخلف الاثر عنه والتضرر به فان الثاني لا يزرع
بيقين ان ياخذ الربع والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم
لا يتعب في تعلمه وهو قاطع بانه يعلم ويتم علمه ما يتعلم له الى غير ذلك بل
العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وان امكن الخطاء تحصيلا
لمصالح لا تحصل الا به على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب
الحزم في التكاليف عطل اكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العقل ورود الشرع
بالعمل بالظن لما قد علم منه انه ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين

ايجاب

ايجاب الموافقة والمخالفة وتبيين ذلك بثلثة امثلة الاول الحكم بالشاهد
الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقرائن الثاني
شهادة العبيد وان كثروا وعلم انهم دينون عدول في الغاية من
التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم الثالث ضيعة في عشر اجنبيات
فان كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الضيعة لتحقق على
تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك فامرنا
بمخالفة الظن بحرمة التزوج بها الجواب لا نم انه علم ورود
بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن
كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب
من شهادة اربعة ورجلين ورجل وامراتين ورجل وغيرها
كظاهر الشبه واعتبار القيم واخبار النساء في الحيض والطهر
في غشيان ونحو ذلك ونحوه لنا منع فيه عن اتباع الظن لمانع
خاص وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب
الوقائع مما لا يمكن تحصيلها من مراتبه في القضايا ومالا يمكن واعتبار
بحسب احكام الاقوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف احكاما
عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان
ظاهرة منضبطة وكان ما ذكر نقضا للحكمة التي سميناه
كسرا وقد علمت انه لا يضر قال النظام اول قالوا اولا الثا
وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه في قولك من

اي واعتبار الشارع

اي الامور المذكورة

الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واد ثبت
ذلك لستحال تعبده بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فمنه
ايجاب الغسل وغيره من منع قرآءة القرآن ومسه ومكث
المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار
والفضا ومنه ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي
اذ اكتفي فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب
الكثير ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى الشخص دون نسبة
القتل والكفر اليه ومنه ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا
ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالاولى ثلثة اشهر
وعشر والثانية اربعة اشهر وعشر واما الجمع بين المختلفات
فمنه التسوية بين قتل الصيد عمدا وخطاء في الفداء الاحرام
ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه تسوية القاتل
خطا والواطي في الصوم والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة
عليهم واما انه اذا ثبت ذلك ليستحيل تعبده بالقياس فلان معنى
القياس وحقيقته ضد ذلك هو الجمع بين المتماثلات والفرق بين
المختلفات الجواب منع الثانية فان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس
اما الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات لما يجب اشتراكها في الحكم
اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة الحكم ليصلح جامعا ولا يكون له
معارض في الاصل هو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع

فروق

اقوى لبعض خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم
من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعا لكونه جامعا
او وجود المعارض له اما في الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات
فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان
المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية واحكام وايضا فيجوز
اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة لا يمتنع
ان توجب في المحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضي الى
الاختلاف وكلما يفضي الى الاختلاف مردود اما الاولى فلاختلاف الاصول
والقرائح والاذهان والانظار وكما هو الواقع في الواقع واما الثانية
فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في
معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد وذلك ان ما من عند
الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند
الله فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله
وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود اجماعا وفي الاية ايضا
اشارة الى المقدمة الاولى الجواب ان الاختلاف المنفي
في الاية عما من عند الله انما هو التناقض والاضطراب في النظم
المخل بالبلاغة التي لاجلها وقع التحدي والالزام بكونه من عند الله
لا الاختلاف في الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره
قالوا خامسا لو جاز الحكم بالقياس فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا

توضيحه

بيان آخر للمقدمة الاولى

او يكون المصيب واحدا لا جائز ان يكون كل مجتهد مصيبا لان حكم
احدهما نقيض حكم الاخر فيلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا
معا وانه محال ولا جائز ان يكون المصيب واحدا لان تصويب
احد الظنين مع استوائهما تحكم محض وانه جائز شرعا الجواب
اولا النقض بسائر الظواهر او الاجتهاد الا يختص بالقياس
وثانيا انا نختار ان كل مجتهد مصيب فيكون الشيء ونقيضه حقا
معا قلنا ممنوع فان التناقض شرطها الاتحاد في الامور التي
عدت في موضعها ولم يوجد ههنا لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة
اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا انا نختار ان المصيب
واحد قوله انه تحكم قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو صوبنا ظنا
معينا وخطأنا ظنا معينا واما اذا قلنا احد الظنين لعينه
ولا ندري ايهما هو كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا اسناد حكم الله
الواقعة المعينة بالوصف او بالجهة من الممكنات فلا يعلم بدليل
العقل بل بدليل السمع ولا طريق اليه الا باخباره للمبلغ ولكن نعرف
التوقيف عاجز منه محال لانه تكليف الغافل واذا حصل
التوقيف فلا معنى للقياس الجواب انما يكون ذلك اذا لم يكن القياس
نوعا من التوقيف بان شرع الله ونصب الحكم وتعبد المكلف
بالسمع وهو اول المسألة قالوا اتباع القياس يفضي الى التناقض
الباطل فيكون باطلا بيانه انه لا بعد في ان يتعارض علتان يقتضي

كل نقيض حكم الاخر ويجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض
فيلزم التناقض الجواب هذا الفرض انما في قياس واحد في
المتعدد فان كان القياس واحدا رجح بطريق من طرق الترجيح
وسياتي فان لم يتعدد فاما ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل
لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من
الفقهاء واما ان يخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الشافعي والحنفية
تعدد فعدم التناقض واصح مما مر له نعمل كل بقياسه فلا
يتحد متعلقهما هذه دلايل المانع للقياس واما الموجب عقلا
فقال الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقتضي العقل لوجوب
التعبد بالقياس لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام الجواب بعد تسليم
وجوب ان يكون لكل واقعة حكم هو ان الذي لا يتناهى الجزئيات لا
الاجناس ويمكن التنصيص على الاجناس كلها بعمومات تتناول
جزئياتها فتنحصر في الاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي
وكل ذي ناب حرام الى غير ذلك مسألة اقول القائلون بجواز
التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا داود الظاهري
والقاشاني والنهرواني والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته
بدليل السمع او بدليل العقل فالاكثر على انه بدليل السمع ثم اختلف
هؤلاء في ان دليله من السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي
خلافا لابي الحسين فانه عنده ظني لنا انه ثبت بالتواتر عن

جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة
تقضي ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع
محته قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا
فان قيل لا نسلم التواتر في عملهم للترجيح ما ذكرتم اخبار آحاد
قلنا القدر المشترك وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس
قد تواتر وان كانت التفاصيل آحادا وبذلك يتم مقصودنا
ولنا ايضا ان عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكر عليهم
احد والعادة تقضي بان السكوت في مثل هذا من الاصول العامة
الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلا لما
اجملنا في الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس
فمن ذلك رجوع الصحابة الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على
اخذ الزكوة ما ذا اتى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه
فمنهم من يرى المسالمة لقرب موت رسول الله وانكسار في
المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال لعلي ترك الصلوة
لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان
ممن يرى القتال ابو بكر فتبعوا اجتهاده بأنه من اطاعه
فما سوى خليفة رسول الله على رسول الله في وجوب
اخذ الزكوة لاربابه المصارف ومن ذلك ان ابا بكر ورث
ام الام دون ام الاب فقال له بعض من الانصار تركت التي

ح

منهم ح

ورث

لو كانت هي الميتة لورث جميع ما تركت لان ابن ابن الابن عصبة
وابن البنت لا يرث وصاحبا ان هذه اقرب فهي احق بالارث
فرجع الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث
المبتوتة بالراي وهي المطلقة ثلثا في مرض الموت ومن ذلك
ان عمر شكل في قتل الجماعة بالواحد فقال علي ارايت لو اشترك
نفر في سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال وكذا ههنا
فرجع الى قول علي وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد مع الاخ
فبعضهم يلحقه بالاخ فيشركه معه في الارث وبعضهم يلحقه
بالاب فيحجب الاخ به وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا
ههنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر
والاحالة الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل
فاسد الوضع فان هذه المسألة قطعية ولا يلائمها من دليل
قطعي وما ذكرتموه اخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن
سلمنا صحة وضعها لكن لا نم دلالتها فانها لا تدل على العمل
بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور
بغيرها وكان من الاستنباط في دلالات النصوص لخفائها كحمل
المطلق على المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة
الايماء وتنقيح المناط ونحوها مما يتعلق بالادلة النصية سلمنا
دلالتها على عملهم لكن لا نم دلالة عملهم على وجوب العمل الا ان العا

ك

لم

ملن

به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا سلمنا ان فعلهم دليل
ولكن ذلك اذا لم يكن نكير ولا نم نفي الانكار غايته عدم الو
جدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار
ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة لعل بعضهم انكروا باطنا ولم
يظهروا لما مر في الاجماع السكوتي من الاسباب الداعية
الى السكوت سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها اقيسة
مخصوصة فمن اين يلزم ما ادعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس
ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب
الجواب عن الاول وهو قولهم آحاد في قطعي انها وان كانت
آحادا فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر
وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي
وكانما خصه بالذكر ازلها للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم و
شجاعة عنترة فربما منعوه عنادا ولجاجا وعن الثاني وهو قولهم
لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها قطعا ان العمل بها كما في سائر
التجربيات وعن الثالث وهو قولهم ثم بعض الصحابة ان ذلك
لا يقدح في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد
فالعادة تقضي بالموافقة فليس المستند الا بعملهم ولكن بعملهم وسكوت
الاخرين مع التكرر والشيوع في قضية معينة يدل بطريق العادة على
الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم الانكار انه لو انكر لنقل عادة لانه مما

تتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا مما تعم به البلوى فان قيل فقد
نقل ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك
للرأي في مقابلة النص او الذي يعدم فيه شرط فان عدم الذم
في الصور الغير المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قولهم عدم
الانكار لا يدل على الموافقة ما سبق في الجواب عن الثالث وهو قولنا
لا مستند الا بعدم الانكار مع الشيوع والتكرار وانه يدل وعن
السادس وهو قولهم انها اقيسة مخصوصة ان العلم القطعي
حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصياتها كما في الظواهر
التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان لها خصوصيات في عملهم
بخصوصياتها فانا نعلم قطعا ان العمل بها لظهورها ولانهم كانوا يوجبون
العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قال استدل
اقول ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على التعبد بالقياس وللقوم
دلائل اخر يستدل عليه بما تواتر معناه وان كان التفاصيل آحادا
من ذكر النبي عليه السلام العلل للاحكام ليبنى عليها في غير تلك المحال
وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك منه ارأيت لو كان
على ابيك دين اينقص الرطب فانهم يحشرون انها من الطوافين
فانه لا يدل الا ان ما تثبت به ... الصيد ... في المال الا تاكل منه فلعل
الماعان على قتلها وهذا الاستدلال ليس ببين في الدلالة على المقصود
فانه يجوز ان المقصود من ذكرها ان يقاس عليها لانه امر خفي ولعله ليعلم

عن م
الوفاق في

ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكانه بالنسبة الى من عنده القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس الى غيرهم نصبه للدليل في غير محل النزاع ولنستدل بالحاق كل زان بما عز ورجمه بان ذلك لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولا اجماع ولنستدل بمثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محله في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه لما ينزل بالغير حق نفسه واكثر انه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له او لغلبته فيه ولذا قال لا عتبر بهذا البطل فهم منه اتعظ به ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ ولهذا ما مر يوم على حي ولا ابتكرا الا رأى عبرة فيه ان اعتبرا سلمنا لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية كما يعالي في اثبات الصانع اعتبرنا بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك بالعالم ولعل القياس الشرعي فلا يسع اعتبارا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا لخصوص ولا لعموم هذا مع ان اعتبروا امر والامر اعني صيغة افعل لفظ امر محتمل للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة والتكرار ولعموم المفعول وللاطلاق والخطاب مع الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل فظن وجوب العمل للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به فهو في غاية الضعف فلا يصح اثبات مثل هذا الاصل به ولنستدل بحديث

فرض

معاذ وهو انه عليه السلام قال له فان لم تجد في سنة رسول الله قال اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة الا ان المتن ظني لانه خبر واحد والمسائل الاصولية مبني على الاكتفاء بالظن فيها فان قيل وفيه شي آخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره الا ان يقاس عليه فيدور قلنا نستدل عليه بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال **اقول** مسألة اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعديه الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا يعدى حتى يرد به وقد اختلف فيه والمختار انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال النظام والقاشاني وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال ابو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان يتناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من حسني الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كلما فان احدهما من الآخر قالوا اولا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر

والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر وكذا الاول وهو المطلوب الجواب
منع عدم الفرق والا لزم عتق من لم يعلم وهو كل حسن الخلق اذا
قال اعتقت غانما لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر انه يقتضي
اثبات اعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال في كل
بغض ان اعتق كل حسن الخلق لما عتقوا وقد قالوا عليه
لانم لزوم العتق وانما لا اطلاع على الشرائع ولنا ذلك في
غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر لها لتشوف
الشارع الدخول لا لان فيه حقا لله لانه عباده قالوا
ثانيا ذكر العله يفيد التعميم عرفا وذلك انه لو قال لا
لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم فهم منه المنع من
اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم لقرينة شفقة
الاب وما علم منها انها تقتضي عادة النهي عن كل مضر
بخلاف احكام الله تعالى فانها تخص بعض المحال دون بعض
لامر لا يدرك وقد يقال يعرض الكلام في طبيب يقول لا
تاكل هذا لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذاء ثم لا
جنبال لا ندفع العموم كما لو عمم النص والتخصيص محتمل
قالوا ثالثا لو لم يكن ذكر العله لتعميم الحكم في محاله
لعري عن الفائده اذ لا فائده في ذكر العله ولعرفها
الا اتباعها باثبات الحكم انما ثبت واللازم منتف لان

نعم الاصل لا تخ عن فائدة ويكفي الشارع الجواب منع
الملازمه وانما يلزم لو انحصرت الفائده في التعميم ولم لا
يجوز ان يكون فائدته ان يعقل المعنى المقصود من شرع
الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا
رابعا اتفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما
في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره معناه لذلك اللام للتعليل
ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسمه او بحرف يدل عليه فيجب ان
يكون عاما الجواب لانم ان العبارتين معناهما واحد فانا
قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار معرفا باللام
وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ
فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد عللت فيه حرمة الخمر
بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار
وقال البصري الدليل على تعميم علة النهي حصول غرضه ان من
ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق
على فقير لفقره او للمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل
فقير وتحصيل كل مثوبة الجواب مثل ما سبق في نهي الاب
عن المسموم وهو ان ذلك لقرينة الايذاء به وكون ترك المؤذي
مطلقا مركوزا في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاه
عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها لامور لا تدرك

الدليل

قال القياس أقول القياس هل يجري في الحدود والكفارات
قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه لنا أن الدال على حجية
القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول
لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق
الصحابة على العمل بالقياس أنهم حدوا في الخمر بالقياس حيث
تشاوروا فيه فقال علي إذا شرب هذى وإذا هذى
افترى وحد المفترين ثمانون فألحق علي حد الافتراء فأقام
مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة
له فقام دليل المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه
ولنا أيضا أن الحكم إنما يثبت في غيرها أي في سائر الأقيسة
أو في سائر الصور لإفضائه إلى الظن وهو حاصل ههنا
فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود والكفارات
فيلزم الدور لأنا نقول المتنازع فيه إثبات الحدود والكفا
رات قياسا لبعضها على بعض وهذا إثبات وجوب العمل
بالقياس فيها كالقياس في غيرها وإن سلمنا فنحن لا نثبته
بالقياس بل بالاستقراء أو الإجماع المفيد للقطع بأن الظن يجب
العمل به وقد حصل ههنا قالوا أولا في شرع الحدود والكفارات
تقدير لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد
وتعيين ستين مسكينا مما لا سبيل إلى إدراك معناه فالحول

سكر وإذا سكر

هذا

هذا إنما يفيد لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك
فإن منها ما يعقل معناه ثم يمكن لا يوجب القياس في كل حكم حد
أو كفارة بل لا يوجب القياس فيها وفي غيرها إلا فيما علم معناه
ونقول إنه إذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالمثقل
على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فإن العلة
والحكمة فيهما معلومتان وأما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه
كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في
امتناع القياس قالوا ثانيا قال عليه السلام ادرؤوا الحدود
بالشبهات واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب أن يدرأ
به الحد والجواب أنه لا يثبت به النقض بخبر الواحد
والشهادة فإن احتمال الخطأ فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع
فكان يجب أن يدرأ بهما ولم يدرأ قال مسألة أقول هل
يجري القياس في الأسباب بأن يجعل الشارع وصفا
سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا قد
اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعي على جوازه ومنعه القاضي
أبو زيد الدبوسي وأصحاب أبي حنيفة وهو المختار لنا
أنه مناسب مرسل فلا يعتبر أما الأول فلأن حاصله أنه يجعل
سببا للحكم لحصول الحكمة المقصودة في الفرع كما تثبت في
الأصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار أي لم يثبت محل فيه تحقق

الخلاف

ض

ستنه هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا لما نثبت
باعتبار الشارع وصفا لم نشعر له لتحصيل الحكمة المفروض
تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك واما الثاني
فلما علمت من انه لا يعتبر اتفاقا ومع ظان فيه لما مر من الدليل
ولنا ايضا ان سببيه المقيس عليه وهي قدر من الحكمة
يتضمنها الوصف الاول منتفية في المقيس وهو الوصف
الآخر اي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين
بجواز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك
في العلة ويمكن التشريك قيل لنا ايضا ان الحكمة المشتركة اما ان
يكون ظاهرة منضبطة وقلنا بانه يمكن جعلها مناطا للحكم او
فيه خلاف او لا يكون فان كان فعلى تقدير ثبوته يستغنى عن الالتفات
الى الوصفين ويصار القياس في الحكم المترتب على الحكمة وهي الجامع
بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن
بان لا يكون ظاهرة منضبطة او قلنا لا يمكن جعلها مناطا
للحكم فاما ان يكون لها مظنة اي وصف ظاهر منضبط
يضبط بها اولا فان كان صار القياس في الحكم المترتب
على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب ايضا وان لم يكن
فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع

في الحكم ح

وفيه

وانه لا يجوز في الوابات القياس في الاسباب فكيف تنكرونه
وذلك انهم قاسوا المثقل المحدد في كونه سببا للقصاص واللواط
على الزنا في كونه سببا للحد وللحنفيين في المثالين مناقشة
واجاب عنه المصنف الجواب انه ليس من محل النزاع
لان النزاع فيما تغاير السبب في الاصل والفرع اي الوصف
المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب واحد
ثبت لهما اي لمحلي الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففي مسألة
المثقل والمحدد السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر
لحفظ النفس والحكم القصاص وفي الزنا واللواط السبب ايلاج
فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ
النسب والحكم وجوب الحد قال اقول وقد اختلف في جريان
القياس في جميع الاحكام الشرعية فاثبته الشافعية والجبائي
نفيه لنا انه ثبت في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية
على العاقلة واجراء القياس فيه متعذر لما علم ان القياس فرع
تعقل المعنى المعلل به للحكم في الاصل وفي المحصول النزاع
في انه هل في الشرع جملة من الاحكام لا يجري فيها القياس او
ينظر في كل مسألة هل يجري فيها القياس ام لا ولو كان المدرك
ذلك لم ينفعه هذا الدليل والظاهر انه المدرك فان ما نفاه مما يمنع
ان لا يختلف فيه اثنان ولنا ايضا ان مدركين امتناع

على ح

للحنفية ح

مثال ح

مثل الحدود مثلا او الكفارات لا يجري واحد كضرب الدية على العاقلة ح

ان ح

في الاسباب

القياس في الشروط وقد علمت ان كون الشي سببا وشرطا من
الاحكام الشرعية فهذه حكم من احكام الشرع لا يجري فيها القياس
قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها حد واحد وهو حد
الحكم الشرعي والمتماثلات يجب اشتراكها في ما يجوز عليها لان
حكم الشي حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على
الكل الجواب ان هذا العدد لا يوجب التماثل وهو لا شترا ك
في الجنس فان الاجناس المختلفة قد تندرج تحت نوع واحد
يعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها
بل تشترك في النوع ويمتاز كل جنس بامر يخصه وح ما كان
يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون
عاما وما يلحقه باعتبار ذلك الامر المخصص فلا واعلم ان
اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين
المنطقيين فالمندرج جنس والاخر نوع وعند المنطقي
بالعكس وهذا التقرير على الاصطلاح الاصولي وهو طبق
في المعنى لما قاله في المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها
وان جرى على اصطلاح المنطقي فيه ولو جريت هاهنا على
اصطلاح المنطقي كان معناه انه قد يختلف الامثال بخصوصيات
صنفية او شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الاخرى وذلك
ايضا صحيح قال الاعتراضات اقول شرع

الان في الاعتراضات الواردة على القياس وياتي في طيها على ما يرد
على غيره لانه قليل بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى
منع او معارضة والا لم يسمع لان غرض المستدل الالزام باثبات
مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته
به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته
عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم
احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في الدليل بمنع مقدماته وطلب
الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت
حكمها فما لا يكون من القسمين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا
يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد
بالفاسد ولا نعني به ان الفاسد ينبغي ان يجاب به الفاسد
فهو فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو جواب
لمن ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها الى اثبات مطلوبه
واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم ان المقدمة
قد تمنع تفصيلا وهو كل واضح وقد تمنع اجمالا وهو بطريقة ان يقال
لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب
ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان
المقدمة اذا منعت واستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات
دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله

وقد علمت ان الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو
امر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط التقريبي
فنعين اولا انواعها ونفصل في حقيقة كل عدة اصنافها فنبين ان كلها
انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه
في القياس وفي غيره تفهيم ما يقوله سيما في تعيين مدعاه وان
ادعى ان القياس فلا بد ان يكون متمكنا من القياس لعدم ما يمنعه
ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع
ولا بد من ان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون
ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا وساق الدليل اليه فهذه
سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول
وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره وقد قدمه لان فهم الكلام
اول كل شيء وهو واصل لما اذ لا يتصور الا طلب الافهام
ويسمى الاستفسار وانت تعلم انه يرد على نقل المدعي وعلى
جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال اعم منه فالاول الاستفسار
اقول الاستفسار طلب التفسير وهو طلب بيان معنى اللفظ
وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ اجمال او غرابة والا فهو تعنت
مفوت لفائدة المناظرة اذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ و
يتسلسل ولذلك قال القاضي ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام
وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان وضع الالفاظ

يساق

عدا لشي بعينها

للبيان

مدعي

والاجمال فيه قليل جدا وانما البينة على المدعي خلاف الاصل ويكفي المستدل
انه خلاف الاصل بيانه بان يبين صحة اطلاق اللفظ على معنيين او
اكثر ولا يكلف بيان التساوي وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو
تدل على الاجمال فكان يجب ان يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره
ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم
يحصل مقصود المناظرة وايضا فانه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع
به ظن التعنت في حقه ويصدق لعدالته ان لم يكن عن المعارض
مثاله اذا قال بانه البطلان فيكون باطلا فيقول ما معنى بانت فانه
يقال لمعنى ظهر وانفصل واذا قال في المكره مختار للقتل فيقتص منه
كالمكره فيقال ما تعني بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب
فهذا في دعوى الاجمال واما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له و
مثاله في الكلب المعلم اكل من صيده أيل لم يرض فلا يحل فريسته كالسيد
فيقال ما الأيل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم ان
المعترض مع انه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعا وقال وهما متساويان
لان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا
وفاء بالتزمه اولا والجواب عن الاستفسار بيان ظهوره في مقصوده
فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام
او الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير
مثاله في الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجا غيره فيقال له ما النكاح

اعتبر

فانه يقال للوطي لغة والعقد شرعا فيقول هو ظاهر في الوطي لا سيما الحقيقة

الشرعية او في العقد لانه الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المراة

تعين احدهما فانه كذلك لا يسند الجهاد على هذه السلاسل فقد صح الاجمال

ولو لم يقدر عليه كما في مثال بان والمختار يقول المراد طهر او الفاعل

العاكر مثلا مثال ذلك في الغاية اذا قال قبل الصيام مبدا مجرد

عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدا وما الغاية فانه ليس

من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح

الفلاسفة فانه يسمى الشيء مبدا او المقصود غاية والفقيه اذا ادعى

انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق

بان يدعى انه يستعمل لا كذا في اللغة او في العرف او غيره فان لم يقدر كما

في مثل الكلب المعلم فاله ابن ابا الايلي الكلب ويقول لم يرض لم يعلم و

بالفريسة الصيد وبالسيد الذيب بقي هاهنا بحث وهو ان في دفع

الاجمال طرق يقال للعلم انا ربما يستعمل بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم

ظهوره في احدهما والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل او يقول يلزم ظهوره

فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصد

لزم الاجمال وهو خلاف الاصل واذا قال ذلك فقد صوبه بعضهم لظاهر

وروده ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما

دل المعترض على انه مجمل بما امكنه واذا لا يبقى لسؤال الاستفساد

فائدة ولانه ادعى الشافعي عند و علم انه تمام الدفع تحصيلا لغرض المناظر داعما انه اذا نفى

بعد ان يفسره بما يصلح له لغة والا كان من جنس اللعب فخرج عما وضعت

له المناظرة من اظهار الحق النوع الثاني من الاعتراضات وهو ما يمنع

تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة فان منع تمكنه من القياس

مطلقا فهو فساد الاعتبار لانه يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسألة

وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع لانه يدعي انه وضع

في المسألة قياسا لا يصح وضعه فيها قال فساد اقول فساد الاعتبار

ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار

القياس في مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه

الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه

مرسل او موقوف او مقطوع او راويه ليس بعدل او كذب فيه الاصل

الفرع بانها منع ظهوره فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم او كدعوى اجمال

بالنهاية ان يسلم ظهوره ويدعي انه مأول والمراد غير ظاهره كتخصيص

او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ورابعها القول بالموجب

بان يبقيه على ظاهره ويدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس خامسها

المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه فان

قلت فلو عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم احد نصيه

فيتعارض القياس فهل يصح قلت لا لان النصين تعارضهما

النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة الاثنين شهادة الاربع فان

قلت فليتعارض النص النص والقياس قلت لا يصح ذلك

فتعارض

للمناظر بل الناظر لكن نعلم ان الصحابة كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص
يتركونها ويرجعون الى القياس فما اوجبه القياس اخذوا به فان قلت فهل
للمستدل ان يقول قد عارض نصك قياسي وقد سلم نصّي قلت لا لانه
انتقال واي شيء اقبح في المناظرة من الانتقال فان قلت فهل يجب (من الاستدلال بالقياس الى الاستدلال بالنص)
على المستدل ان يبين ان نصه مساو في القوة لنص المعترض قلت
لا لانه وان كان متعذرا لانه لا يمكن الا ببيان جميع وجوه الترجيح واني له ذلك
سلكنا ان يبين ان قياسه مما يجب تقديمه على النص اما لانه
اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس واما لانه مما
ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثل العدم
على النص لما مر واعلم انا لا نريد ان كل نص يمكن فيه هذه الاسولة بل
قد يمكن بعضها فيجيب بما ياتي منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون الايراد (اي المستدل) (اي يصير مغلوبا)
على المستدل مثال ذلك ان يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في
محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد
الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول
المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه السلام اسم الله
على قلب المؤمن سمى او لم يسم او يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت من
النص لانه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالاجماع لما
ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا فان قلت اذا قال
المستدل ذلك فهل للمعترض ان يبدي بين التارك والناسي فرقا دفعا للكسر

القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله فصار التارك مقصرا بخلاف
الناسي فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة لا من
فساد الوضع وهو سؤال آخر فيلزمه فساد الانتقال والاعتراض بصحة
الاعتبار لان المعارضة بعد ذلك قال فساد الوضع اقول فساد
الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص
وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن موثرا
في احدهما لثبوت الآخر معه بدلا مثاله ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه
التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه
ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض
ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقول في المثال انما كره التكرار
في الخف لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق
واعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور ويخالفها بوجوه ننبه على ذلك
لئلا يلتبس فمنها انه يشبه النقض من حيث يبين فيه نقيض الحكم (ثبوت ح)
مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض
وهو في النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف
فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنها انه يشبه القلب من حيث انه
اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بشيء وهو ان في القلب يثبت نقيض
الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل آخر فلو ذكر باصله لكان هو القلب

انه شبه القدح في المناسبة من حيث نفي مناسبة الوصف للحكم
لمناسبته لنقيضه الا انه لا نقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف
للحكم بل بيان نقيض الحكم عليه في اصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم
بلا اصل كان نقضا في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح في المناسبة
اذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد واما ان اختلف الوجهان
فلا لان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحديهما الحكم وبالاخرى
نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لازالة
الخاطر ويناسب التحريم لازالة الطمع مثال آخر الاخ لابوين مع الاخ
لاب يناسب توريث الاخ من الابوين فقط لتقدمه في النسب
وتسويتهما لاستوائهما في جهة الاب ولا عبرة بجهة الام في العصوبة
وتشريكهما مع تفضيل الاحتياطين بوراثة وايا فعل فعلا ملائما لغرض العقلاء
مثال آخر من العرفيات الملك اذا ظفر بعدوه فانه يناسب القتل
نفيا للعداوة وللابقاء عليه والرد الى ولايته اظهارا للقدرة وعدم
المبالاة بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء مثال آخر قتل العمد يناسب
الكفارة من حيث انه ثقيل عليه في الانتقام وعدمه من حيث هو تخفيف
عنه في الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع
الوصف نقض فان زيد ثبوته به فهو فساد الوضع فان زيد كونه باصل
المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح
فيها ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد

اي عدم وجوب الكفالة

على المقدمة

المقدمة الاولى من القياس وهو جعل حكم الاصل ولا مجال للمعارضة
فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال بينقلب السائل معترضا و
المعترض مستدلا في نفس صورة المعارضة وذلك مما لم يجوزوه
ضما لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع
وذلك اما ابتداء او بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيما منع اقول
ومن الاسولة منع ثبوت الحكم في الاصل مثاله ان يقول المستدل
جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول لا نم
ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او لم قلت انه لا يقبل الدباغ او حاصل
المنع والمطالبة بالدليل واحد واذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف
في انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن اثباته
بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعي الكلام فيه تعدد الكلام في
الاول سوا فيفصل بينه وبين مرامه ويشغل عنه بغرض بعد ظفر
المعترض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا يسقط بمجرده
وانما يسقط اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما لم يكن قطعا لانه لا
نعم منه الا انه انتقال وانما يفضي الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس
كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه ومنعت فيه لكن
ليس بانتقال مذموم كما لو منع عليه العلة او وجودها في الاصل او في الفرع
فانه يصح منه ان يثبتها ولا يعد المنع قطعا وليت شعري اي فرق بين
مقدمة ومقدمة دركن وكونه حكما شرعيا كالاول ومن تكلم

له

في مسئلة الحريم لهذا تكلم في مثل الكلب على منقول الخلاف من تكلم في مثل
الحريم تكلم في احواله ولصفاته فلا نظير له الا عند العامل ولا يخفى
ما فيه من الضعف نعم لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال
الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل تلك المناطق
فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع
والعقل وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من
المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعد
المصنف لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة
على خصمه مع كون اصلها ممنوعا ولم يقم عليه دليلا لانه جزء الدليل ولا
يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يبعد على
احد وجهين اما بان يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل
فلا يسمع المنع في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم
الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس
وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال ولو قد تقرر ان المنع يسمع وعلى
المستدل اقامة الدليل عليه فلو اقام الدلالة فهل ينقطع المعترض
بمجرد اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل
او لا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار انه لا ينقطع وله ان
يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة
الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدماته مقدمة مقدمة

وهو منع المنع فالسؤال استفسار بما هو خارج عن المقصود فان من
كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقته فيه ولما
تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصود قطعا الجواب منع كونه
خارجا عن المقصود لان المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع احدهما
الا بالعجز عما يتصل له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس
وتعدده **قال** الخامس التقسيم **اقول** هذا السؤال يسمى تقسيما وحقيقته
ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه لها مع
السكوت عن الآخر لانه لا يضر او مع التعرض لتسليمه لانه
لا يضر وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري
في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال
لان ابطال احد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير
مراده والمختار قبوله اذ به يتعين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل
به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول
شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح
الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب وجوب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز
التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب ان تعذر الماء
مطلقا سبب او ان تعذر الماء في السفر او المرض سبب الاول ممنوع
وحاصله انه منع بعد التقسيم فياتي فيه ما تقدم في جرح المنع من الابحاث
من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب عنه مثاله ان نقول في مسئلة الملتجي الى
الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعترض متى هو سبب

اعني مانع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول ممنوع والثاني مسلم لان حاصله
ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص وكان مطالبة ببيان عدم كونه
مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل ما اوجب النظر فيه الا
الظن لثبوته فكونه مانعا على المعترض ويكفي المستدل ان الاصل عدم المانع
النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس
وهو قوله والحكم معلل بوصف كذا والقدح اما في وجوده او في عليته
والثاني اما في العلة صريحا او في لازمها والاول اما منع مجرد او معارضة
وبيان عدم التأثير والثاني اما ان يختص بالمناسبة او لا فالمختص بحسب
شروط المناسب وهي الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور
والانضباط اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة
الاطراد والانعكاس اما نفي الاطراد وهو بعد القوادح كسر وبدونه
نقض واما نفي الانعكاس صارت عشرة مع الكل منع وصف العلة والقدح
عليتها منع عدم تأثيرها ثم في المناسب خاصة عدم الافضاء وجود
المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس

قال ومنع **اقول** من الاعتراضات منع كون ما ادعى علة للاصل موجودا في الاصل
فضلا ان يكون هي العلة مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه
سبعا والجواب عن هذا الاعتراض بما يناسب وجود الوصف في الاصل
بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل
او شرعيا فبالشرع مثاله يحكم العلة اذا قال في القتل بالمثقل قتل عمد
عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قيل لا نسلم انه عمد قال معلوم عقلا

في الاصل

الحكم

فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا

بامارته ولو قيل لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه **قال** ومنع **اقول**
ومن الاعتراضات الواردة منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر
المصنف انه من اعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده في كل قياس
اذ العلية قلما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فيتعدد
طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث ستقف
عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول في غيره ومن لم يستقرا
ذلك علم مثاله ان يقول في المتقدم لا نسلم ان كون جلد الخنزير
لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف
في منع كون العلية مقبولا والمختار انه مقبول والا لادى الى
التمسك بكل طرد ويؤدي الى اللعب فيضيع القياس فهو
اذ لا يفيد ظنا ويكون المناظرة عبثا قالوا اولا القياس حمله
وحقيقته انه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل واذا اثبت
مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعيه الجواب لا نسلم ان حد القياس
وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع يظن صحته وهذا
القيد معتبر في حد القياس آنفا ولم يوجد قالوا ثانيا
عجز المعارض عن ابطاله دليل صحته اذ طرق عدم العلية
من كون الوصف طرديا او ابداء وصف آخر وغير ذلك مما يخفى
على المجتهد والمناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما
لم يظهره علم انه لم يوجد فالقوا الى مجرد المنع ويكفينا دليلا

المثال

لازم

على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان
والجواب انه يشبه ان يكون عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل
الحدوث والاثبات بل على دليلي النقيض اذا تعارضا وعجز عن ابطال
دليل الاخر وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والشيء دليل ظاهر عام
لا يعجز عنه قايس ولا بد من العدول الى الابطال بمعارضته دابدا
وصف اخر فليفعل اول مرة وليطرح مونة ذلك من البين قصرا
للمسافة وخروجا من اللجج ومحاولة للجدال بالتي هي احسن ولما
ظهر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية بمسلك من
مسالكها المذكورة من قبل وكل مسلك يمسك بها فيرد عليه ما هو
شرطه اى ما يليق به من الاسولة المخصوصة به وقد نبه ههنا
على اعتراضات الادلة الاخرى بتبعية اعتراضات القياس على سبيل
الايجاز ولا باس ان تبسط فيه الكلام لغرض البسط لان البحث
كما يقع في القياس يقع في ساير الادلة ومعرفة هذه الاسولة نافعة
الموضعين فنقول الاسولة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب
والسنة وتخريج المناط اربعة اصناف الصنف الاول على
الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطي الثيب للاجماع
على انه لا يجوز الرد مجانا فان عمر وزيدا اوجبا نصف عشر القيمة
وفي البكر عشرها وعلى منع الرد من غير نكير وهو ظني في دلالته
وفي نقله ولولا ان صحتهما لا يتصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من

الاول منع وجود الاجماع لصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على
الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقل فلان وهو ضعيف ان
امكنه الثالث المعارضة ولا يجوز بالقياس مثل العيب يثبته
ويثبته بالمناسبة او غيرها ولا بخبر واحد الا اذا كانت دلالته قاطعة
ولكن باجماع اخر او متواتر الصنف الثاني على ظاهر الكتاب كما اذا
استدل في مسئلة بيع الغايب بقوله تعالى واحل الله البيع وهو يدل على صحة
كل بيع والاعتراض عليه وجوه الاول الاستفسار وقد عرفته
الثاني منع ظهوره في الدلالة وانه خرج صورة لا يحصى اولا نسلم ان اللام
للعموم فانه يجي للعموم والخصوص الثالث التاويل وهو انه
وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى المحتمل المرجوح
بدليل يصيره راجحا كقوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام قد
لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ما
ذكرناه من وجوه الترجيح وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور
فيبقى مجملا الخامس المعارضة باية اخرى كقوله لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا او بحديث
متواتر كما ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص
مع بقاء الخلاف مثل ان يقول سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق
فانهما اثنتان الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما اذا استدل
بقوله امسك اربعا وفارق سايرهن على ان النكاح لا ينفسخ

اى اثبات الصانع

وجوه

والاعتراض عليه يوجوه الستة المذكورة الاول الاستفساد الثاني منع الظهور اوليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم او لانه خطاب بخاص او لانه ورد على سبب خاص الثالث التاويل فان المراد تزوج منهن اربعا بعقد جديد فان الطلاق كالمستدا في ابتداء النكاح كالوضا الوليه الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضة بنص آخر السادس القول بالموجب وههنا اسوله تخص باخبار الآحاد وهو الطعن في السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في رواته قدح بان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او بانه كذبه الشيخ فقال لم يرو عني مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا فقالت الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قالوا ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لان راويه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري فسئل الزهري فقال لا اعرفه الصنف الخامس ما يرد على تخريج المناط وهو كما بياني من عدم الافضاء او المعارضة او عدم الظهور او عدم الانضباط او بما تقدم من انه مرسل او غريب او شبه ~~عدم التاثير~~ اول عدم التاثير

عدم التاثير عبارة عن ابدا وصف لا اثر له وقسمه الجدليون الى اربعة اقسام فاعلاها ما يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا

بعضها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير موثر يسمى عدم التاثير في الوصف مثاله ان يقال في الصبح لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردي فلا يعتبر اتفاقا ولان الكل يستوي المغرب وغيرها مما يقصر في ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير موثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التاثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي منها ومرجعه المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر في الوصف المعلل به قيدا لا تاثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفية في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموال المسلمين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في

وصفا في

سلام

جميع صور النزاع وان كان مناسبا وسمي عدم التاثير في الفرع مثاله
ان يقال في تزويج المراة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح
كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع
واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما سواء فلا اثر له ومرجعه
الى المعارضة بوصف اخر وهو تزويج نفسها فقط فهو كالثاني واعلم
ان حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول والثالث منها يرجعان
الى منع العلية والثاني والرابع الى المعارضة في الاصل بابداء علة اخرى
والاول ظاهر والثاني ايضا فليس هو سؤالا براسه وقد نقل
ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدال
على عدمها وكذا بين ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب
الجزم به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وهو قيد
طردي في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفؤ ذكر لذلك قاعدة تتعلق
به وهي ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود عند
المناظرين فلا يجوز ام لا اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار
انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه لجزء قبيح وقيل
ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم بالجزء والمستلزم للكل مستلزم
قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز
ان يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور
وهو اصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير مؤثر وان العلة هو الباقي

اي النقض المكسور اصعب في المناظرة

فيرد النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجديه نفعا في دفع النقض
وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به قوله وفرق الفرق قال القدح
اقول هذا اول الاعتراضات المخصوصة بالمناسبة ويخص باسم القدح
في المناسبة وابداء مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان المناسبة تنخرم
بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا او اجمالا
اما تفصيلا فبخصوص المسالة بان هذا ضروري وذلك حاجي او بانه
افضا هذا قطعي او اكثري وذلك ظني او اقلي او ان هذا اعتبر نوعه
في نوع الحكم وهذا اعتبر نوعه في جنسه الى غير ذلك مما نبهت له
واما اجمالا فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد ابطلناه مثاله
ان يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع
ضرر المحتاج الى من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الاخر
فيقول الاخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء
ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال اخر اذا قلنا التخلي للعبادة
افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة
منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح
العبادة فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ
النسل قال القدح اقول ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات
القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله ان يقال
في علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب

ووجه المناسبة انه يفضي الى دفع الفجور لبعد من ان يقع الحاجة في تلاقي الرجال
والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضي
الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى
ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت
منه وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور والجواب
ببيان الافضاء اليه بان نقول في المثال التأبيد يمنع عادة عما ذكرناه من
مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى
كالامهات قال كونه اقول الثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير
ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه بوصف
ظاهر كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة
كاستعمال الجارح في المقتل قال كونه اقول الرابع اعتراضات المناسب
كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر
فانها امور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالاشخاص
والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه
اما منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر
بالحدود قال النقض اقول النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف
في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فلنجعل
البحث فيه قسمين القسم الاول فيما منع المستدل وجود الوصف في صورة
النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان

عنه خ

والزمان خ

ينضبط كما يقول في المشقة والمضرة انه منضبط صح

يدل على وجوده حينئذ او ابتداء قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل
لا لانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان
حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال
بالحقيقة والا فنعم لظهور امر تتميمه للدليل وقيل لا ما دام له طريق
في القدح اولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق اولى به فمكن
ان غصب المنصب والانتقال لكنا نستحسنا فلذا وجه
لاحسن لم يركبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان
المستدل قد ذكر على وجود العلة الاصل دليلا موجودا في محل النقض
ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نم وجودها فقال المعترض
ينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود
العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقال
من نقض العلة الى نقض دليلها وقال المصنف وفيه نظر ولعل
ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال
هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد الامرين
فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان فلا
يثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر
القسم الثاني فيما منع المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو
وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم لانه
به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له

اي لان امر تتميمه للدليل ظاهر لعدم عرضه تتميمه فجاز ح ويقال لا اي لان اثبات حكم وهو امر ظاهر ح

طريق اولى بالقدح كما تقدم قال والمختار اقول هل يلزم المستدل
ان يحترز في متن الاستدلال عن النقض بان يذكر قيدا يخرج محل
النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا في المستثنيات
وهي ما يرد على كل علة وابدا مثاله في الربا مطعوم فيجب فيه
التساوي كالبر فلا حاجة الى ان يقول ولا حاجة يدعوا الى
التفاضل فيه ليخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء
عللنا بالطعم او القوت او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب
وتصحيح آخر والمختار انه لا يجب اصلا لنا انه سئل عن
دليل العلة فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية فهو
بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم
له فلا يلزمه وايضا ان ذكره لما كان لئلا يرد النقض
وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فانه وارد
معه ايضا فان يقول هذا وصف طردي والباقي منتقض قال
وجوابه اقول لما فرغ من بحث النقض وجرت سنة وجه الجواب عنه
وهو بابداء المانع اي بيان وجود معارض في محل النقض اقتضى
نقيض الحكم كنفي الوجوب للوصف او ظاهر كالحجة للوصف وذلك
اما لتحصيل مصلحة او دفع مفسدة اما تحصيل المصلحة فكما في
العرايا اذا اوردت على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر
وقلما يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة اذا اورد

على النص شرع الدية لمصلحة اولياء المقتول مع عدم تحمل العاقلة
ما لم يقصد به القتل وكون اولياء يعيبون بكونه مقتولا فليعيروا
بكونه قاتلا ولذلك قال صلى الله عليه مالك غنمه فعليك غرمه واما دفع
المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته فاذا اورد المضطر
قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر
هذا كله اذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام واما ان كانت كذلك
فلا يجب ابداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض
ويقدر المانع لجلب مصلحة او دفع مفسدة فيكون تخصيصا
للعموم لا للعلة فانه اهون وقد تقدم ما فيه كفاية قال
الكسر اقول الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة
مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع وحيث يسمع فهو
كالنقض فالكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة السلمية والكلام
عليها سؤالا وجوابا واصلا فاذا اخترنا فلا نكرر ومثاله ما مر
من الترخص للسفر بحكمة المشقة فيكسر بالحمال واعلم ان مع
وجود العلة ههنا اظهر منه في النقض لما مر ان قدر الحكمة
يتفاوت فقلما يحصل ما هو مناط الحكم منه في الاصل في الفرع و
انتفاء الحكم ههنا قد يندفع بوجه آخر وهو انه لم لا يجوز ان يثبت حكم هو
اولى وقد سبقت الاشارة الى ذلك كله في موضعه قال المعارضة
اقول معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى آخر

يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزا اما المستقل فيحتمل ان
يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول
علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله
ان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل واما غير
المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فيبقى لاستقلال الاول مثاله
ان يعلل القصاص في الجرح بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه
بكونه بالجارح فانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع
قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة
والمختار قبولها لنا لولم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة
واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى في الصورة الاولى
يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة وفي الصورة
الثانية يصلح جزا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وقبول
كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما
فان قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح اذ في اعتباره
دون وصف المعارضة توسعة في الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى
الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر وحده لا يوجد في الفرع لم يتعد
قلنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة لعدم
يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم
فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاء

فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان
اعتباره فيه جمع للدليلين وهو اولى من الغاء احدهما ولنا ايضا بالنقل
ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ومن تامل كتب السير وتتبع
تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك الا بتعميم بعضية وتخصيص
بعضية اخرى والظن ان العلة ليست الا احد ذلك اجماع على ابدا وصف
فارق وقبوله وهو المراد بالوا المفروض لاستقلال كل واحد منهما
بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار اليه وح يكون ما ذكرناه
علة مستقلة وعلته غير غرضا به الجواب لما احتمل استقلالها
والتعدد وجزئيتها والوصف كان الحكم بالاستقلال والتعدد
تحكما محضا وانه باطل وذلك كما اعطى قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاه
لقرابته او لعلمه او لهما فالحكم باحد الثلثة تحكم قال وفي بيان اقول هذا البحث
يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف
الذي ابداه منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه ليفيد دعوى التعليل به
اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل
وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل
وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه في الفرع
صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار دليلنا انه اذا لم يصرح به يلتبس عليه
بيانه فلانه فيدل... لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم
في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزاما له وربما سلمه ولنا انه اذا صرح

اي دليل المستدل ودليل المعارض

المبدى

انه

مجرح

به لو خص فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتدا فيلزمه بالتزامه وكسب عليه
الوفا بما التزمه **قال** والمختار **اقول** هذا بحث آخر متفرع على قبول
المعارضه وهو انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تأثير وصفه
الذى ابداه فى ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العله الطعم دون
القوت كما فى الملح ولا اصل فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل
هذا الاعتراض احد الامرين اما ثبوت الحكم فى الفرع لعله المستدل
ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك الى ان
يثبت عليه ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العله يحصل مقصوده
فعل لا يكون عله فلا يؤثر فى اصل اصلا ولما صدق المستدل على التعليل
بذلك الجواز . بالتر هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعى عليته حتى يحتاج
الى شهادة اصل وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العله الطعم
او الكيل او كلاهما كما فى البر بعينه فلا احتياج له باصل مطالبه
له بما قد تحقق حصوله فلا فائده فيه **قال** وجواب **اقول** اذ قد عرفت
ان المعارضه مقبوله فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف
مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نم انه مكيل لان العبره
بعادة زمن الرسول وكان حينئذ موزونا ومنها المطالبه بكون
وصف المعارض به مؤثرا فيقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا
انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعليه بالمناسبه او الشبه
حتى يحتاج المعارض فى معارضته الى بيان مناسبه او شبهه بخلاف

ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل فى السبر بدون ثبوت المناسبة
بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره
ومنها منع انضباطه هذه الاربعه لما علمت ان الظهور والانضباط
شرطا الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف علة
من بيانهما وللمعارض عنهما ان يبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما
ومنها بيان ان الوصف عدم معارض فى الفرع مثاله ان يقيس
المكره على المختار فى القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض
بالطواعيه فان العله هى القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان
الطواعيه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص
فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لانه
ليس من الباعث فى شى كما علمت ومنها ان يبين كون وصف
المعارض ملغى اذ قد تبين استقلال الباقى بالعليه فى صوره ما بظاهر
نص او اجماع مثاله اذا عارض فى الربا الطعم بالكيل فيجيب بان النص
دل على اعتبار الطعم فى صوره ما وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سوا بسوا مثال آخر ان يقول فى يهودى صار نصرانيا او
بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الايمان فيجيب
بان التبديل معتبر فى صوره ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا
اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فيثبت الربا فى كل مطعوم او
اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون

القياس لا تتميم القياس بالالغاء او المقصود ذلك ولانه لو ثبت العموم
لكان القياس ضايعا ولا يضر كونه عاما اذ لم يتعرض للتعميم ولم
يستدل به قال ولا يكفي اقول ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون
وصف المعارض كاف في الالغاء والحق انه ليس بكاف لانه لجواز
وصف علة اخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس
ولاجل ذلك لو ابدى في صورة عدم وصف المعارضة وصفا اخر
يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلا فسد الالغاء لابتنائه على استقلال
الباقي في تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد
اصلهما والتعليل في اصلهما بالباقي على وضع اي مع قيد وفي الاخر
على وضع آخر اي مع قيد آخر ومثاله ان يقال في مسئلة امان العبد
للحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لانهما اي الاسلام والعقل
مظنتان لاظهار مصلحة الايمان اي بذل الامان وجعله آمنا فيقول
المعترض هو معارض لكونه حرا اي العلة كونه مسلما عاقلا حرا
فان الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد
فيكون اظهار مصالح الامان معه اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة
لاستقلال الاسلام والعقل به في صورة العبد المأذون له
من قبل سيده ان يقاتل فيقول المعترض اذن السيد له خلف عن
الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما يتعلق له من مصالح القتال
او لعلم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الامان فصواب تعدد

اعني ح

تفسير للامان

الوضع ان يلغي المستدل ذلك الخلف بابداء صورة لا يوجد فيها الخلف
ايضا فان ابدى المعترض خلفا آخر بجوابه الغاؤه وعلى هذا الى
ان يقف احدهما فيكون الدبرة عليه فان ظهر صورة لا خلف فيها
تم الالغاء وبطل الاعتراض والا ظهر عجز المستدل قال ولا يفيد اقول
اي وقد عرفت ان من اجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل يثبت بضعف
المعنى او اسلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق انه لا يثبت
مثاله ان يقول المرتد علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لانه
مظنة الاقدام على قتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء
فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا يعتبر والا
لم يقتل مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل اضعف
من احتماله في النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية لكونها
مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك في السفر لا يمنع رخصة
السفر في حقه لعلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا
مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ولا يكفي اقول ههنا وجهان توهما
جوابا للمعارضة ولا يكفيان الاول رجحان المعنى وهو ان يقول المستدل
في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت
به لما نظهر وجها من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه
لما يدل على ان استقلال وصفه اولى من استقلال وصف
المعارضة اذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية

باق ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فيجي التحكم الثاني كون ما عينه
المستدل متعديا وما ابداه قاصرا على ما عرفت في جواب المعارضة اذ من جملة
الترجيح لذلك فيجي التحكم هذا والبيان في الترجيح انه اذا رجحت
المتعدية بان اعتبارها يوجب الاتساع في الاحكام وبانها متفق على
اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة للاصل لان
الاصل عدم الاحكام وبان اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغاء احدهما
قال والصحيح اقول قد اختلف في جواز تعدد الاصول فقيل لا
يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء باصل واحد اذ مقصود الظن
وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان الظن يتقوى
به وكما ان اصل الظن مقصود فقوته ايضا مقصود ثم اذا تعدد
اصله فهل يجوز للمعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا
يتعرض لسائر الاصول فيه قولان وجه الجواز ان ابطال جزء من
كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه لو سلم له اصل لكفاه في المقصود
فلا بد من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة
في جميع الاصول فلو عارض في الجميع ودفع المستدل معارضته عن
اصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا فيه قولان وجه الجواز انه
يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فلزمه الذب عن الجميع
كان الجميع صار مدعى بالعرض قال التركيب اقول هذان اعتراضان
يعدهما الجدليون في عداد الاعتراضات وهما راجعان الى البعض من سائر

نوع منه

سائر الاعتراضات وخص باسم وليس شيء منهما سوى الايراد فالاول سؤال
التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس
مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجعهما الى منع
حكم الاصل او منع العلة ومرجع الآخر منع الحكم او منع وجود العلة
في الفرع فليس بالحقيقة سوى الايراد وقد عرفت الاحتجاج فلا
معنى للاعادة الثاني سؤال التعدية وذكروا مثاله ان يقول المستدل
في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض
بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد
تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال
راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر
مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا لترجيح المعين بالتعدية
فلا يكون سؤالا آخر النوع الخامس ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة
وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وجودها في وصفها بالمنع او
بالمعارضة واما بالمنع فالمساواة باعتبار ضميمة شرط في الاصل
او مانع في الفرع ويسمى الفرق او باعتبار تفاوت العلة الاختلاف
في الضابط او في المصلحة وهذه خمسة قال منع اقول ومن الاعتراضات
ان يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله ان يقول
في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال
فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل للامان وجوابه ببيان ما يعنيه

بالاهلية بيان وجوده بحس او عقل او شرع كما تقدم في تحقيق
وجوده في الاصل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بسلامته وبلوغه كذلك عقله فلو تعرض المعترض
لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه
لان تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لانه العالم بمراده واثباتها
وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كيلا وذلك لئلا ينتشر
الجدال قال المعارضة اقول ومن الاعتراضات المعارضة في
الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف
وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه
فيتوقف دليلك وهي المعنى بالمعارضة اذا اطلقت ولا بد من
بيان انه في الاصل يحتاج ست علته وله الاستدلال في اثبات
علته باي مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل
للعلة سواء فيصير هو مستدلا آنفا والمستدل معترضا فينقلب
الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله
لئلا يختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل
ما لم يعلم عدم المعارض والموافقة طلب الناظر لانه لا يستدل
من معترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل
وهو خروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر
آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا علم له انه نظر ام لا والجواب انه انما يكون

لو قصد به اثبات ما تقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الهدم لدليل
المستدل وقصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت
لقيام المعارض ولا دليلي لعلك بابطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد
وكيف يقصد به اثبات ما تقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان
المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قال وجوابه اقول الجواب
عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات قبل المعترض على
المستدل ابتداء والجواب الجواب لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من
وجوهه التي سنذكرها في باب التراجيح وقد اختلف في قبول الترجيح
والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب
العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لان تساوي الظن
الحاصل بها غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم يحصل المعارضة لامتناع
العلم بالمعارضة بذلك نعم المعتبر حصول اصل الظن وانه لا يندفع
بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل
بان يقول لها من شبيه عاقل موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف فقيل
يجب لانه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار
انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على
الترجيح ليس جزء الدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا حصل المعارض
واحتيج الى دفعه وهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا انه جزء من الدليل
فلا يجب ذكره في الدليل قال الفرق اقول الفرق ابداء خصوصية في الاصل

هو شرط وله لنا لا نتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
او ابدا خصوصية الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من
التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع
المعارضتين قال اختلاف اقول من الاعتراضات اختلاف الضابط
في الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل في شهود الزور على القتل
يقتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض
الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم
يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما دون الآخر
وجوابه بوجهين احدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو
التسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح مظنة بانهما بان ان
افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح حتى يثبت التعدي
كما لو حصل في مثله القصاص من الشهود الاصل هو المغري للحيوان
على القتل فيقول المعترض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي
الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى
القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث اولياء المقتول
على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام
اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب
نفرته عن الادمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف
اصل التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصل قياس التسبب بالشهادة

على التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما لو
لارث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل في نقيض
المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم
الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى
الاختلاف في محل النزاع لا في الحكم وذلك مما لا بد منه من القياس
فكيف يكون مفسدا له واعلم انه ربما اجاب عن اختلاف الضابط
بان يقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ
النفس بدليل انه لا يفرق بين الموت بقطع الانملة والموت بضرب
الرقبة فيجب بهما القصاص وان كان احدهما اشد افضاء الى الموت
قال المصنف لا يفيد ذلك لانه لا يلزم من الغاء فارق معين الغاء
كل فارق كما الغي العلم بقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر
بالعبد ولا الاسلام فلم يقتل المسلم بالكافر قال اختلاف اقول
ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع مثاله
ان يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم
في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلف المصلحة
في تحريمهما ففي الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد
وفي اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع
وحاصله معارضة في الاصل لابداء خصوصية في الاصل كانه قال
بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والجواب كجواب المعارضة

الحكم

بالغا الخصوصيه بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات
ما يرد على المقدمه الرابعه وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه
الدليل ولا سبيل الى منعه بل لادعى المخالفه وبيّنه لها مقتصرا
عليه او مدعيا ان دليلك يقتضي ذلك وسمي هذا قلبا قال المخالفه بعد
تسليم علة الاصل في الفرع بقول المعترض الحكم في الفرع مخالف للحكم
في الاصل حقيقه وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقه
مما هو مطلوبك فيثبت ما افاده دليلك والدليل اذا انتصب في غير محل النزاع
كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس
النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحه بجامع في صورة
فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحه في البيع حرمه
الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمه المباشره والجواب ان البطلان
شيء واحد وهو نفي المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل
بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل
اختلاف المحل شرط في القياس ضروره فكيف يجعل شرطه مانعا عنه
فيلزم امتناعه ابدا قال العلل اقول العلل حاصله دعوى استلزام
وصف الجامع في الفرع مخالفه حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل
وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل
لتنافيهما او بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام الضرب
الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله ان يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه

الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربه كالوقوف بعرفه فيقول
ان فيه فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفه الضرب الثاني قلب
لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول الحنفي في مسح الراس
الراس يتقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى باقله كسائر
الاعضاء فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي
انه يكتفى بالاقل ولم يثبته العلل الضرب الثالث قلب لابطال مذهب
الخصم التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع غير المرئي عقد معاوضه
فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه
خيار الرؤيه كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار
الرؤيه وكان خيار الرؤيه لازما للصحه عنده فلا ينفي اللازم وهو
خيار الرؤيه ينفي الملزوم وهو الصحه بعينه والحق ان العلل
ليس الا براسه فالحق فيه انه باقسامه راجع الى المعارضه الا المعارضه
دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والعلل كذلك الا انه نوع من
المعارضه مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسي
المستدل والمعارض فان ذلك انما يجيء الخلاف في قبوله ويكون المختار
قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضه المحضه لانه ابعد من الاشكال
فان قصده هدم دليل المستدل لادائه الى التناقض ظاهرا فيه ولا
مانع للمستدل من التوجيه النوع السابع من الاعتراضات هو
الوارد على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول

نكات
لازم
نقضه
عدم

لانم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض
واحد يسمى القول بالموجب قال اول القول بالموجب
لا يختص بالقياس بل يجي في كل دليل وذلك دعوى نصب الدليل
في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلثة الوجه الاول ان يستنتج
من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك
مثاله ان يقول الحنفي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا
ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول
عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو وجوب
القتل ولا يقتضيه لنفسه محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته
للوجوب ان يجب الثاني ان يستنتج من الدليل ابطال امر
يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه
ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله
ان يقول الشافعي في المسئلة المتقدمة وهو مسئلة القتل بالمثقل
التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو
انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول
الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط
بعد قيام المقتضي وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم
انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا
يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في ان المعترض اذا قال ليس هذا

وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع

الشافعي

المثال المتقدم

ماخذه فهل يصدق اولا فقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ آخر
اذ ربما كان ماخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه
اعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعي اضمار
ان لمقلده ماخذا آخر واعلم ان اكثر القول بالموجب من
هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه الماخذ لخفاء ماخذ الاحكام
وقلما يقع الاول وهو لاشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم
التحرير غالبا الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة و
يستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه
النية كالصلوة وسكت عن الصغرى وهي ان الوضوء ثبت
قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن اين يلزم
ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا انه اذا سكت عن الصغرى
واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان
يقول لا نم ان الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعا للصغرى
لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع
احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او
المبطل ماخذ الخصم او الصغرى ضمنا انقطع المعترض اذ لم يبق
بعده الا تسليم المطلوب والا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم
افضاء دليله الى مطلوبه قال المصنف قولهم ذلك صحيح في
القسمين الاولين وهو في القسم الثالث بعد الاختلاف مراجعة

المتناظرين مراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد
المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فلا بين مراده فله ان يمنع
ويستمر البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن
القسم الاول انه مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع
او مستلزما له بان بين اصلهما مثاله ان نقول لا يجوز قتل المسلم
بالذمي قياسا على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفي
للاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لانه اعم فيجيب
بان المعني بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب
وعن الثاني انه المأخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن
ائمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف شائع
والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع
لا المذكور وحده **قال** والاعتراضات **اقول** الاعتراضات اما من
جنس واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض فهذا
يجوز تعدده اتفاقا واما من اجناس متعددة كالاستفسار ومنع
ومعارضة ونقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه اهل سمرقند
لكون التعدد اقرب الى الخبط واقرب الى الضبط واذا جوزنا الجمع والمرتبة
طبعا مثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته
طبعا فمنعها اكثر المناظرين لان الاعتراض فيه سلم الاول فيتعين
الاخر سؤالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع الاول ويلغو فانه اذا

قال لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وانه
بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فانه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته
والمختار جوازه لان التسليم تقديري ومعناه ولو سلم الاول فالثاني
وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا عرفت جواز
المترتبة فالواجب ايرادها مرتبة ورعاية الترتيب في الايراد
والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان الحكم معلل بكذا
فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم ولا نسلم ثبوت الحكم
كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه واذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب
اللائق المناسب للترتيب الطبيعي ان تقدم من الاعتراضات
ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه
عليها وتقدم النقض على معارضة الاصل لان النقض يدل على ابطال
العلة والمعارضة لا تدل الا على ابطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب ان
نقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل **قال** والاستدلال
اقول نوع من القياس فشرع في الاستدلال وهو آخر
الادلة الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف
يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى
نوع خاص منه وهو المقصود ههنا فقيل هو ما ليس بنص
ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريفا لبعض الانواع
ببعض تعريفا بالمساوي في الجلا والخفا بل لسبق معرفة تلك الانواع

تعريف المجهول بالمعلوم وقيل هو ان يقولوا ولا قياس ولا قياس علة
فيدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي سماه قياسا في معنى
الاصل وقياس التلازم ويعني به اثبات احد موجبي العلة بالاخر
لتلازمهما وهو الذي سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الاول
فالاول اخص واعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب
فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم فقيل ليس
بدليل انما هو دعوى دليل فهو كما به قوله وجد دليل الحكم فيوجد
الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو
وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخاص

المخصوص

وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم
بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل استدلال مطلقا
لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت
وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير العلة والا فهو من
قبيل ما ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار
والمختار قال اقول قد اختلف في انواع الاستدلال والمختار
انه تلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا و
استصحاب الحال وشرع من قبلنا وقالت الحنفية وترك استحسان
ايضا وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا وقال قوم ينفي
نفي المدارك في الاحكام العقلية ونفي قوم شرع من قبلنا ونفي

قوم الاستصحاب الكلام في التلازم وهو اربعة اقسام لان التلازم
انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات او نفي ويحصل بحسب التركيب
اقسام اربعة بين ثبوتين او بين نفيين او بين ثبوت ونفي او بين
نفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا متلازمين ولا متنافيين وهما
العام والخاص من وجه كالاسود والمسافر لم يجر فيه شيء منها فلا
يصح ان كان مسافرا فهو اسود ولا ان لم يكن اسود فليس
مسافرا ولا ان كان اسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن اسود
فهو مسافر وانما يجري فيما فيه تلازم او تناف والتلازم اما ان يكون
طردا وعكسا اى من الطرفين او طردا لا عكسا اى من طرف
واحد والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان يكون طردا
وعكسا اى اثباتا ونفيا واما طردا فقط اى اثباتا واما عكسا
فقط اى نفيا فهذه خمسة اقسام فلننظر ماذا يجري فيها من

اى يصدق فيهما

الاقسام الاربعة الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم
والتاليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه الاولان
اى التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا
فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما
وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثاني
المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث
ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض وهذان يجري فيهما الاول اى التلازم

من الثبوت من طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا
يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيهما الثاني اي التلازم
من النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا
يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا
وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فيكون
حادثا واجب البقاء ازليا ويرتفعان فيكون قديما عديم وجوب البقاء فهذان
يجري فيهما الاخيران اي تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا
وعكسا اي من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب
بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا
يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا اي اثباتا
لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم
لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزى وهذان يجري فيهما الثالث اي
تلازم الثبوت والنفي طردا وعكسا اي من الجانبين فيصدق كلما
كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما لا الرابع اي تلازم
النفي والاثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما
او كلما لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكسا اي نفيا كالاساس
والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له اساس ولا مختل
وقد يجتمعان في كل ذي اساس مختل بوجه آخر فهذان يجري فيهما الرابع
اي تلازم النفي والثبوت طردا وعكسا فيصدق كلما لم يكن له اساس

فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق
كلما كان له اساس فليس بمختل او كلما كان مختلا فليس له اساس
قال الاول اقول لما بين اقسام التلازم بحسب موادها ذكر لها
امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما
يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا
فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا
تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك
بالدوران ولكن على ان العدم لشيء جزء لما يعدم وقد يقرر بوجه آخر
وهو ان يقال قد ثبت احد الاثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود
المؤثر للثابت منهما واستلزامه للآخر او يقال ثبت احد الاثرين فيكون
المؤثر ثابتا فيكون الآخر ثابتا وفي كليهما لا يعني المؤثر فيكون قد
انتقل من التلازم الى قياس العلة ولنفرض ان التكليف والتحريم اثران
للاهلية الثاني وهو تلازم النفي النفي لو صح الوضوء بغير نية لصح
التيمم لانه في قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان
لولا انتفاء الشيء لا انتفاء غيره او في قوة قولك لو لم يشترط النية في الوضوء
لم يشترط في التيمم ويتساهل فيه اذ لا فرق بالعبادة وهذا ايضا يثبت
بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه آخر وهو ان يقال انتفى احد
الاثرين فيلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر او يقال قد انتفى احد الاثرين
فينتفي المؤثر فينتفي الآخر ولنفرض ان الثواب واشتراط النية اثران

اي العقل والبلوغ

فيتساهل

للعباد الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مساطا لا يكون حرلما
الرابع وهو تلازم النفي والاثبات ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذان
يعرّران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان تنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات قال اقول جميع اقسام التلازم يرد عليه
منع الامرين وما يحقق الملزوم من نفي او اثبات وتحقق الملازمة
ويرد من الاسولة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما
عدا الاسولة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف
جامع ويختص بسؤال لابد على القياس ولنوضحه في مثال وهو كما
يقال في قصاص الايدي باليد الواحدة قياسا على القصاص بالنفس
الواحدة القصاص احد موجبي الاصل وهو النفس بالدليل الموجب
الآخر وهو الدية ونقرر بان الدية احد الموجبين وقد ثبت فيلزم ثبوت
الآخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة او متعددة فان كانت
واحدة فواضحة وان كانت متعددة فيلازم الحكمين طردا او عكسا يدل
على تلازم العلتين فكلما ثبت علة احد الحكمين ثبت علة الآخر سواء
كان بنفسه او ملازمه طردا وعكسا فيقول المعترض لم لا يجوز ان
يثبت احد الموجبين في الفرع بعلة اخرى يختص به ويقتضيه فلذلك
الموجب ولا يقتضي الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه
والحاصل ان المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون
موجب احدهما وهو الاصل اعم حتى يوجد في الفرع دون الآخر فانه يوجد

النفس
فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان يكون الدية يثبت بعلة موجودة في
وفي اليد والقصاص بعلة يثبت في النفس دون اليد هذا ويرجح ثبوته
في الفرع بعلة اخرى اذا اريد الترجيح بانه يفضي الى اتساع مدارك الاحكام
فيكون اكثر فائدة واذا اثبت بعلة اخرى فما ذكرناه من الاحتمال ظاهر
والجواب ان الاصل عدم علة اخرى ويرجح المستدل بان اتحاد العلة
في الحكم الواحد اولى من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة
علة باتفاق بخلاف غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه ارجح
فان قال المعترض اذا تمسكتم بان الاصل هو العدم فنعارضه بان لا
علة علة الاصل في الفرع قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح معنا
من وجه آخر وهو ان العلة المتعدية اولى من القاصرة للاتفاق عليها
والخلاف في القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة واذا اثبتنا الحكم في الفرع
بعلة الاصل فقد عدّيناها واذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الاصل
على الاصل وعلة الفرع على الفرع قال الكلام في الاستصحاب اقول
معنى الاستصحاب للحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه فيكون ما هو
كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته
ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي
والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما تعالى
فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او

حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان
قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض
والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو
معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا امر ضروري ولولا
حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل ارسال مراسلة من فارقه
ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال
الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا
الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما
مر ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه
الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع
اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاول
واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب
للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع
بعد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسائل قالوا
اولا الطهارة والحل والحرمة ونحوها احكام شرعية والاحكام
الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوص من قبل الشارع وادلة
الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب
ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات الجواب ما ذكرتم
من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح في اثبات

[هامش: يجوز — منصوب — ان م]

الحكم ابتداء واما في الحكم ببقائه فممنوع اذ يكفي فيه الاستصحاب
ولو سلم فلا نسلم ان الدليل منحصر في الثلثة بل ههنا رابع وهو
الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانيا لو
كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى بالاعتبار من بينة
الاثبات واللازم منتف اما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة
باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها اقوى
واما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى
عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا الجواب منع
الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بهما وتساويا بدا احدهما بالاستصحاب
وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك لانه
يبعد غلطه بان يظن الموجود معدوما بناء على عدم علمه به
ويبعد بناؤها على استصحاب البراءة ولا وجه لظن الاول وجه
هي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف
النافي فان طريقه هو عدم العلم ظني وان النفس الى دفع
عدم الملائم اميل منه الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل غير
ملائم ولا تجلب كل ملائم فيكون انكارها الحق اكثر من دعوى
الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الاصل الغلبة وقع
ما ذكرنا سالما قالوا ثالثا القياس جائز فيبلغ ظن بقاء
الاصل والاولى ظاهر واما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل

[هامش: العدم مقطوعا بخلاف النافي اولا يبعد غلطه وظنه مر]

انما قلنا ظن الا العدم فقياس برفعه لكن الاصول التي يمكن
القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم
الجواب ان الغرض فيما بحث فيه العالم عن الاصول ولم يجد
اصلا يشهد برفع حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس
الرافع حينئذ هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر قال
الكلام في شرع من قبلنا اقول قد اختلف في ان الرسول عليه
السلام هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا
فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى
وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ذلك وتوقف الغزالي
لنا ما ورد في الاحاديث انه كان يتعبد انه كان يتحنث اي يعتزل
للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وان كان آحادا
فان المجموع متظافر على اثبات القدر المشترك وتلك اعمال
شرعية نعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة
امر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده
لا يحسنه وقد يستدل بان شرع من قبله عام لجميع المكلفين
ولا اخلاء للمكلف عن التكليف وانه قبيح فينا وله ايضا و
الجواب منع عموم شرع من قبله فانه لم يثبت وذلك ان سلم
فرع نفي العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع
مخالطته لاهل ذلك الشرع او لمرجحة مخالطتهم لاخذ الشرع

قبل البعثة

منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم
دليل انتفاء الملزوم والجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم
والسند انه متعبد بما علم انه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون
الآحاد والتواتر لا يحتاج الى المخالطة وغيرها وهو الآحاد لا
يفيد العلم واذا ثبت هذا فنقول لا نم لزوم المخالطة او وقوعه
عادة لانها قد تمتنع لمانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على
المانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلهم فان جمع الادلة
ما امكن واجب واما حديث الافتخار فلا نسلم مع تعميمنا لما
علم انه شرع من غير تخصيص بطائفة دون اخرى قال
المختار اقول قد اختلف في انه عليه السلام بعد البعثة هل كان متعبدا
بشرع من قبله اما ما نسخ بشرعه فظاهر انه لم يتعبد به واما
ما لم ينسخ به ففيه الخلاف فالمختار انه كان متعبدا به
لنا ما تقدم انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل
بقاء ما كان على ما كان ولنا ايضا ان العلماء اتفقوا على
الاستدلال بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع
من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
بني اسرائيل على كونه واجبا في ديننا ولنا ايضا انه قال
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله

ودليلكم

فلا نسلم الافتخار لطائفة لان الكل سواء فيه

واقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام وسياق الآية
هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله اقم الصلوة لذكري هو
ان عند التذكر يجب الصلوة والا لم يكن للتلاوة فائدة
وذلك دلالة الآية ولو لم يكونوا امة متعبدين بما كان
موسى متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال قالوا اولا لو
تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في حديثه الذي سبق
ولم يصوبه النبي اذا تركه واللازم منتف فان الجواب
ان تركه لان الكتاب يشتمل ولانا لقلة وقوعه جمعا بين الادلة
قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا لوجب علينا
تعلم احكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين
واللازم باطل اجماعا الجواب ان المعتبر ثبوته بالتواتر
لان الاحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الوسائط والتواتر
لا يحتاج الى التعلم والبحث قالوا ثالثا انعقد الاجماع
على ان شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافي التعبد
بها وتعبده بها الجواب انها ناسخة لما خالفها
فانها غير ناسخة لجميع الاحكام قطعا والا وجب نسخ
وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما في تلك الشريعة
فهذه هي انواع الاستدلالات المقبولة وههنا وهو اصول
تلك المصنفة لا يرتضيها مذهب الصحابي والاستحسان

والمصالح المرسلة الاول مذهب الصحابي لا نزاع في ان مذهب
الصحابي ليس حجة على صحابي آخر فاما على غير الصحابي فقد
اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على
القياس وقيل فيه قولان وكذا الاحمد وقال قوم ان خالف
القياس فهو حجة وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر دون سائر
الصحابة قلنا لا دليل على كونه حجة والاصل عدمه فوجب تركه لان
اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ولنا ايضا لو كان مذهبه
حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم منتف
بالاجماع بيانه انه لا شيء يعتبر في الصحابي موجبا لكون قوله
حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير مشاهد الرسول
واحواله فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل اعلم وافضل
من غيره وصاحبا قياسه الشهود ودعوى الحصر في الغير
ضرورة فيصير قطعيا ولنستدل لو كان قوله حجة لتناقض
الحجج لاختلاف الصحابة فمنا قضية بعضهم بعضا كما في مسئلة
الجد وانت علي حرام وغيره واللازم باطل لافضائه الى
ثبوت النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فان ههنا
امورا تدفعه وهي الترجيح ان امكن والتخيير والوقف ان
لم يمكن ولنستدل ايضا لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من
المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي فهو لا يضر بما ادى اليه

اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ بما اخذ الصحابي منه
من نص او قياس او غير ذلك باطل لا يجوز للمجتهد تقليده عند
اتفاق الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة
لانه اذا كان حجة صار هو احد ماخذ الحكم كسائر الماخذ فلم
يكن اخذ الحكم منه تقليدا كالماخوذ من النص سواء حجة المخالف
اما المعممون فقالوا قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو معنى
حجية قولهم فهذا للمعممين واما المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا
قال صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
الجواب المراد ان المخاطبين المقلدون لان خطابه صلى الله عليه
للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع قالوا
ثانيا ولى عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بالشيخين
فلم يقبل وولى عثمان بشرط الاقتداء فقبل وشاع
وذاع ولم ينكر فدل انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتداء
بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان
تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع
واما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا اذا
خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة
بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه

فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى ان يلزم الصحابي العمل
وايضا فكان يجب ان يكون قول التابعي مع من بعده كذلك
لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع **قال** الاستحسان
اقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكره
غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع يعني من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو الشارع لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهو كفر
او كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا
في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبولة اتفاقا وبعض
مردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل
دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر التعبير عنه وهذا من
المتردد بين المقبول والمردود اذ نقول ما المعني بقوله ينقدح
ان كان معناه انه يتحقق ثبوته فيجب عليه العمل اتفاقا ولا اثر
لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير واما بالنسبة اليه
فلا وان كان معناه انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا يثبت
الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو عدول عن القياس
الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول
الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع
في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس

كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب
والأجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء
من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا أيضا مردود لمنع فإن كل
إن مستند مثالها العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه
وسلم فقد ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم إنكارهم
عليه فقد ثبت بالإجماع فإن كان نصا أو قياسا ثبتت
حجيته فقد ثبت به وإن كان شيئا غيرهما لم تثبت حجيته فهو مردود
قطعا وإذا تقرر ذلك فلا يظهر الخصم استحسانا يصلح
محلا للنزاع قلنا لنا في نفيه أنه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه
لما علمت أن عدم الدليل في الأحكام الشرعية مدرك شرعي قالوا
أولا قال تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم والأمر للوجوب
فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى
الاستحسان أجيب بأن المراد بالأحسن الأظهر والأولى
فيقدم المعارض الراجح بدلالته وإذا تساويا فالراجح
بحكمه قالوا ثانيا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن دل أن ما رآه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا
فهو حق في الواقع لأن الشيء يحسن عند الله الجواب المسلمون
صيغة عموم والمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنا فيلزم الإجماع
جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا وإلا لزم حسن

حسن ما رآه آحاد العوام حسنا وما أجمع عليه فهو حسن عند الله
لأن الإجماع لا يكون إلا عن دليل قال الكلام في المصالح المرسلة
أقول المصالح المرسلة مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في
الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول
وقد تقدمت في القياس لنا أن لا دليل فوجب الرد كما في
الاستحسان قالوا لو لم يعتبر لأدى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم
مثل عدة النص والأصل القياسي في الكل وأنه باطل الجواب لا
نسلم أنه باطل ولئن سلم فلا نسلم اللزوم لأن العمومات والأقيسة تأخذ
الجميع وإن سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع مما لا مدرك فيه
بعينه كحكمة الخفية مدرك شرعي قال الاجتهاد أقول
قد فرغ من المبادئ والأدلة السمعية وغرضه الآن مباحث
الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في أمر يقال
يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل النارجة
وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الجهد الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا
الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل
ظن إذ لا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي ليخرج ما في
طلب غيره من الحسيات والعقليات فإنه بمعزل عن مقصودنا

والفقيه فلا يقال لا يكن علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه
وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد
من اتصف بالاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني
شرعي عليه دليل **قال** اختلف **أقول** قد اختلف في تجزي الاجتهاد
بجريانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره أن المجتهد قد يحصل
له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فإذا
حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً
عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة احتج المثبتون
بوجهين قالوا أولاً بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ
وملزومه العلم بجميع الأحكام واللازم منتف لأن مالكاً مجتهد بالإجماع
وقد سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري
الجواب أن العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز
عدم العلم ببعض لتعارض الأدلة أو للعجز في الحال عن المبالغة إما
لمانع تشوش الفكر أو لاستدعائه زماناً قالوا ثانياً إذا اطلع على أمارات
بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسألة وكونه لا يعلم أمارات
غيرها لا تعلق له فيها فكان يجوز له الاجتهاد فيها كما في غيرها الجواب
لا نم أنه وغيره سواء لأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالمسألة التي يجتهد
فيها وهذا الاحتمال يتقوى فيه ويضعف أو ينعدم في المحيط بالكل
في ظنه واحتج النافي بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض

بصفة ح
ع
الحال ح
اذا اطلع ح
جاز لغيره ح
اي هو المجتهد المحيط بالبعض

من ح

فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل الحاصل أن
المفروض حصول جميع ما يمكن هو أماراته في تلك المسألة في ظنه نفياً
وإثباتاً إما بأخذه عن المجتهد وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات
وضم كل إلى جنسه وإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال
لبعده لا يقدح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به **قال** المختار
أقول النبي صلى الله عليه هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص
فيه قد اختلف في جوازه وفي وقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى
عفى الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما
علم بالوحي وقال صلى الله عليه لو استقبلت من أمري ما استدبرت
لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي أي لو علمت أولاً ما علمت
آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي واستدل
أبو يوسف عليه بقوله لتحكم بما أراك الله وقرره الفارسي أي بيّن
وجه دلالته فقال الرؤية تأتي للإبصار مثل رأيت زيداً وللعلم
مثل رأيت زيداً عالماً وللرأي مثل أرى فيه الحل والحرمة وأراك لا يستقيم
لرؤية العين لاستحالتها في الأحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول
الثالث له لعدم ذكر الثاني إذ المعنى بما أراكه الله لتتم الصلة فيتعين أن
يكون المراد الرأي أي بما جعله الله رأياً لك وأجيب بأنه بمعنى الإعلام
وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولين معاً وأنه جائز وقد
يستدل بأن الاجتهاد أكثر ثواباً لما فيه من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم

بين الناس ح
ح قاما
الثواب

افضل العبادات احمزها اى اشقها و قال ثوابك على قدر نصبك
والاكثر ثوابا اولى و علو درجته يقتضى ان لا يسقط عنه
تحصيلا لمزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له
الجواب لا نم ان علو درجته يقتضى عدم سقوط بل يقتضى
سقوطه اذ الشئ قد يسقط لارتفاع محله ولا يكون فيه نقص لا جرم
ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب القضاء
لكونه اماما قال قالوا اقول هذه حجة المنكرين لكونه متعبدا بالا
جتهاد قالوا اولا قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحى يوحى وهو ظاهر في العموم وان كل ما نطق به فهو عن وحى
وهو ينفى كونه عن اجتهاد الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولونه
في القرآن انه افتراه فيختص بما بلغه وينفى العموم ولئن سلمنا فلا
نم انه ينفى كونه عن اجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحى لم
يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن الوحى قالوا ثانيا لو جاز له
الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل اجماعا بالاجماع بيان الملازمة
ان ما قاله حينئذ من احكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم
احكام الاجتهاد اذ لا قطع بانه حكم الله لاحتمال الاصابة والخطاء
الجواب منع لزومه في احكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن
بها القاطع كاجتهاد يكون عنه الاجماع فانه اذا اقترن الاجماع به
يخرج عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله

قدم

ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا م

صح

وهو قاطع قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب
سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه واللازم باطل لانه تأخر
في جواب ~~سؤال بل يجتهد ويجيب~~ كثير من المسائل الجواب لا نم
الملازمة فانه ربما تأخر لجواز الوحى الذى هو شرط في
الاجتهاد لانه انما يتعبد فيه فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم
النص بعدم الوحى وايضا فربما تأخر للاجتهاد فان استفراغ
الوسع يستدعى زمانا قالوا رابعا كان قادرا على اليقين في
الحكم بالوحى فلا يجوز له الاجتهاد لانه يفيد الا ظنا والقادر على
اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نم انه قادر على اليقين
فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحى عليه وانه غير مقدور له نعم
هو قادر عليه بعد الوحى وح لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا فكذلك
الحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ولو كان ممكنه معرفة
الحكم يقينا بالوحى فيحرم عليه الظن قال الجبار اقول في جواز
الاجتهاد في عصره صلى الله عليه خلاف ومن جوزه فقد اختلف
في وقوعه على اربعة مذاهب اولها وقع ظنا لا يقينا ثانيها
لم يقع ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته
الوقف لنا قول ابى بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من
اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في قتادة
وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه عن

بان يسال جبريل عن كل ما يخفى عليه من الاحكام حتى ينزل الوحى م

الله م

ابى م

قتادة

اي م

الرأي دون الوحي فقال رسول الله صدق في الحكم فصوّبه و
الكلام في هذه الصيغة ان إذنْ تبجيف والصحيح لا
ها الله ذا وانه ما نقله من نقله تشوّف في فن آخر ولنا
ايضاً ما جاء به الخبر انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة
فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه لقد حكمت
بحكم من فوق سبعة ارقعة اي بحكم الله ولم يوح اليه من السماء قالوا
قادرون على العلم بالرجوع الى الرسول والقادر على
العلم يمتنع الاجتهاد المفروض انه الاله غايته الظن الجواب
لا نم انها تمنعه او قد ثبت التخيير بين العلم والاجتهاد بما
لا دليل الذي هو حرّ قاله في المنتهى ولو سلم فالجواب ضرب الظن
ان لو كان وحي لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت
ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقائع وهو دليل
منع الاجتهاد الجواب ان هذا لا دلالة له على منعهم من
الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد
او لجواز الامرين مسئلة قال اقول قد اختلف اكل مجتهد
مصيب ام لا في حكم العقليات والشرعيات في ذلك
مختلف فجعلها مسئلتين وتكلم اولاً في العقليات ~~والشرعيات~~
وذكر الاجماع على النفي بل المصيب من المتخالفين واحد
ليس الا والآخر مخطئ وان من كان منهم نافياً لملة الاسلام

فجعلها

٢٨

فكون الكافر المجتهد ناجياً في الآخرة عند الجاحظ والعنبري

كلها او بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد او لم يجتهد خلافاً
للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ وتجري
عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه آثم
واليه ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات
مصيب فان اراد وقوع معتقد جميع يلزم من اعتقاد
قدم العالم وحدوثه حتى يلزم اجتماع الحدوث والقدم محرف ج
عن المعقول وان اراد عدم الاثم فمحتمل عقلاً ولنا في
نفيه اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار
وقتالهم وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة و
لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون في
الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر
واجتهاد ولنستدل بالظواهر كقوله في ذكر ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم والجواب
انه لا يفيد قطعاً لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا
تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع لها
الاولى فلان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما
من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات
وما يوصل اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاده

خلافه ممتنع وأما الثانية فلا نعلم من دليل العقل والسمع على
امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه الحولت لا
ثم ان بعض اعتقاداتهم غير مقطوع فان ذلك امتناع بشرط
المحمول اي ما كانوا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه
وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا لهم عن حملوه لهم فان
الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران
وحمل الجبل واما ما كلفوا هم به فهو الاسلام وهو متأت
منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا

قال: أقول: ما مر حكم المجتهد في الاعتقاديات
من الاصول واما الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية
اذا اخطأ فيه المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه
سوى ما يروى عن بشر المريسي وابي بكر الاصم من
ان المخطئ آثم ولا يعبأ بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع
لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا في المسائل
الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم
من بعضهم لبعض معين بان يقول احد المخالفين ان
الآخر آثم ولا مبهم بان يقال احدهما آثم مع القطع انه لو كان
اثم لذكروه ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وتوقفوا منه ولما لم
يتكلم فيه بتأثيم علم قطعا عدم الاثم اعترض بما مر من الاسولة

على دليل كون القياس حجة والحول هو الجول فلا معنى للتكرار

قال: أقول: المسألة اما لا قاطع فيها من نص او اجماع
او فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال
القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا
لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها
حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب
عليه دليلا انما يوقف عليه اتفاقا فلا فمن يصادفه ممن اصابه
فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف
في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال
بشر المريسي وابو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم
والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد اربعتهم نقل عنهم
تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض واما التي فيها قاطع
فان قصر في طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو
مخطئ فيه خلاف والحق انه مخطئ لنا لا دليل على التصويب
والاصل عدم التصويب موجب نفيه فان قيل فلا
نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما
لم يقل به احد قلنا دليلنا يقتضي ذلك لولا الاجماع على
تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينافي

يُقصّرْ

قدح الدليل

ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن
ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين
لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا
شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على
انه لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير
فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما بشئ
واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان
لا يقال لا نم ان شرط القطع بقاء الظن فان لو ظن غيره
وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن اين يلزم من زوال حكم
الظن عند زوال الظن بالشئ الى الظن بخلاف متعلقه زوال
حكمه عند زواله الى العلم بمتعلقه فان القطع به اولى بذلك
الحكم من ظنه واجاب فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ربما
يحصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم
القطع هو اتباعه وهو ابعد من الظن لانا نقول اولا انا
نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فاذا كان بهت وثانيا لو
كان الظن موجبا للعلم لاستحال ظن النقيض مع تذكره اذ
يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكره وكل الموجب لوجوب
دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذا الغرض انه موجب نعم قد
يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عند

ما عند الظن فانه قد لا ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كالغيم
الرطب للمطر فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان لزوم
النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا او نعلم ان
منشأ الفساد ليس خصوصية احد المذهبين ولان كل جوابا
يذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه او نقول
لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان
انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع
الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعا واذا ظن الحرمة
حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم
الظن والقطع معا ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك
لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا وليس كذلك لان
الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم
مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل
فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طرق العلم كما تقدم
قلنا لا لان العلم متعلق بان المظنون ما دام مظنونا
يجب العمل به فاذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فعلا ينتفي
العلم بوجوب العمل في زمان زوال الظن وكذلك كان حاصلا
قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند قيامه باق
مستمر فان قيل هذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اذ

نفسه

به م

معام

بماله لانه انما متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل
دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل
الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا فهذا لا
يدفع اجتماع النقيضين فان كونه دليلا ايضا حكم من الاحكام
فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز ان يكون المتعبد به غيره
اى الذى يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل الجزم بوجوب
العمل بظنه فقد اخطأ في علمه انه دليل فهذا الحكم قد اخطأ
فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا في حكم في كونه دليله
الظن والعلم ويتم الالزام ولنا ايضا ان الصحابة اطلقوا
الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا
منه ما روى عن علي وعن زيد وغيره من تخطيتهم ابن عباس في
ترك العول وهو خطا مع ... قال من باهلني باهلته ان الله
لم يجعل في مال واحد نصفا وثلثا وذلك كثير قال ابو بكر اقول في
الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن
الشيطان وقال عمر لا ندري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا
وعن علي في قضية المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ
وان لم يجتهد فقد غشك قال ولنستدل اقول هذه مسائل
نستدل بها للمذهب المختار مع ضعفها الستدل بان قوليهما
في المسألة ان كانا او احدهما لا بدليل فواضح انه خطا وان كانا

له
ونصفا خ

بدليلين فاما ان يترجح احدهما او يتساويا فان ترجح احدهما تعين
للصحة ويكون الاخر خطا اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان
تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف او التخيير وكانا في التخيير
مخطئين الجواب قولك اما ان يتساويا او يترجح احدهما
قلنا بل هاهنا قسم ثالث وهو ان يترجح كل واحد منهما فان
الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست ادلة في انفسها فاما
كل راجح عنده وذلك هو رجحانه في نفس الامر ولنستدل بان
الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة الا
بتبيين الصواب عن الخطا وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب لا نسلم
ان لا فائدة لها الا ذلك ومن فوائدها ترجيح احدى الامارتين في
نظرهما ليرجعا اليها ومنها تساويهما ليتبينا وقفا ويرجعا الى دليل
اخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد
الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد ولنستدل بان المجتهد طالب
فله مطلوب فان اثبات طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك
المط فهو مصيب ومن اخطاه فهو مخطئ قطعا الجواب قولك
طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه لم لا يتم الدليل به لو ثبت ان
المط ثابت قبل الطلب والغرض فساده وكذا اول المسألة
فان مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الامارات
المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وان كان مختلفا فان قلت

لة

الس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا
حكم لله في الواقعة وبالجملة فطلب اي بعد مطلب هل عالم العلم
بان لا حكم كيف يطلب بعينه اهو الحرمة او الاباحة وليس الا بل
متعلق ظنه انه اليق بالاصول وانسب بما عهد من الشارع
اعتباره ولنا ايضا بان تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محا
لانه في صورتين احدهما اذا كان الزوج مجتهدا شافعيا و
الزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك
و الرجل يعتقد الحل و المرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين
حلها وحرمتها وانه محال الجواب انه مشترك الالزام اذ لا
خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل
وهو انه يرفع الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع
الحكم للموافق والمخالف **قال اقول** قالوا للقائلين بان كل مجتهد
مصيب دليلان قالوا اولا لو كان المصيب واحدا والمخطئ
يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء
الحكم الالهي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم
ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني
يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا وبالصواب حراما وانه
محال والجواب انا نختار الثاني وهو زوال الحكم الاول قولك
انه محال ممنوع وما يدل عليه انه ليس بمحال وقوعه فيما كان في حياته

والحاصل انه لا حكم لله فيها اصلا والمطلوب ما يعلمه الشارع كل واحد من الاليق والانسب م

ثانيهما ان ينكح مجتهد امراة لغير ولي لانه يرى صحته وينكح مجتهد لغير تلك المراة لانه يرى بطلان الاول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما ص

نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته
للواقع مع الاتفاق على انه خطا فهذا مع الاختلاف لا يصدر قالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان بعضهم مخطيا في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى
فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه ضلالا من وجه
لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى لانه فعل ما يجب عليه
سواء كان مجتهدا او مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد والمقلد
قال اقول الدليل ما يستنبط به ثبوت مدلوله ارتباطا
عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطا عقليا كما علمت
فاما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعا وباتفاق العقلاء
والا لزم حقية مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين والمقصود
فيهما لانه نوع تفاوت في احتمال النقيض والمقصود
في القطع واما الامارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما اي تساويهما
من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على انه جائز ومنعه احمد
والكرخي لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالي باطل اذ
الاصل عدم الدليل قالوا لو تعادلت امارتان فاما ان نعمل بهما او
باحدهما معينا او مخيرا او لا نعمل بهما والكل باطل اما الاول
وهو العمل بهما فقط فللزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو
تناقض واما الثاني والعمل باحدهما معينا فلانه تساويهما

هو ؟

تحكم وهو باطل واما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلانه حينئذ
يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد
حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه محال واما الرابع
وهو عدم العمل بهما فلانه قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه
اما حلال واما حرام ضرورة ان لا مخرج عنهما فيكون كلا
القولين باطلا الجواب نختار الاول وهو ان نعمل بهما قوله يلزم اجتماع
النقيضين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل
بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع
الوقف ولا تناقض فيه وبانا نختار العمل باحدهما مخيرا ونمنع
استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس
ضروريا ولم يقم عليه دليل وبانا نختار الرابع وهو انه لا
يعمل بهما كما لو لم يكن دليل ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب
انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل بهما فله بعد
الدليلين ان يعتقد وقوع احدهما وانه لا يعلمه بعينه كما كان قبل
قيام الدليلين فما وجه الدليل ليس بمحال والمحال لم يلزم
من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال مسألة اقول لا يجوز ان يكون
لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص
واحد لان دليليهما ان تعادلا توقف وان رجح احدهما فهو قوله
ويتعين واما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد واما في وقت

وقت واحد بالنسبة الى الشخصين فيجوز على القول بالتخيير عند
تعادل الامارتين ولا يجوز على القول بالوقف واذا كان للمجتهد قولان
مترتبان اي في وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع عن
الاول اوجبه تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان في مسألتين
متناظرتين اذا لم يظهر بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم
ينقل الحكم منها الى نظيرها مثاله او اذا قال في اشتباه طعامين
احدهما متنجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما
فيحمل على الرجوع اما لو قال في ماء وبول لا يجتهد والفارق
ظاهر وهو كون البول نجس الاصل لم يحمل عليه وقلنا حكمه فيما
له اصل في الطهارة الاجتهاد في طهارته ظاهرا اذا تقرر هذا
فقد قال الشافعي في سبعة عشر مسألة فيها قولان وقد علمت انه
لا يجوز ان يكونا قولين له فيحمل على احد وجوه الاول للعلماء فيه
قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك فيحكي قولهم الثاني يحتمل
قولين فان فيها ما يقتضي ان يكون للعلماء فيه قولان وذلك على
القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لي فيها قولان
فيحكي قوليه قال لا ينقض اقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في
المسائل الاجتهادية لا لحكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا لحكم غيره
اذا خالف اجتهاده بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض
النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب

لتعادل الدليلين عنده الثالث لي فيها قولان وذلك صح

الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا لقاطع واذا خالف قاطعا نقضناه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه مجتهدا اخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا انما النزاع عند عدم الاجتهاد

فرع لو تزوج امراة بغير ولي على ظن صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز بعدما اصطلف فيه والمختار تحريمها مطلقا لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم تغير اجتهاد مقلده فالمختار انه كذلك وذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد قبل في الصلوه بالنسبة اليه والى مقلده وان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه مبني على تقليد غير امامه وسيجيء

قال المجتهد اقول المجتهد اذا اجتهد فادّاه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا واما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه اصلا وقيل ممنوع الا ان يكون صحابيا فانه ان كان ارجح من غيره من الصحابة قلده وان استووا تخير فيقلد ايهم شاء وقيل الا ان يكون صحابيا او تابعيا وقيل

عند ظنه
اجتهاد مقلده
اثناء صلوته
جوازه

غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز بل لانتفائه يكفي فيه عدم دليل الثبوت او ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد ضرورة انه لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة جهة الاجتهاد وقد يقال انه بدل بل يخير فيهما عندنا وللمستدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الحول لان انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد اقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به وهو المطلوب الجواب الخطاب للمقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه ان من لا يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا قدرة على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد من اهل الذكر والامر دل على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفي دلالته على من له تحصيل العلم خفي قالوا ثانيا قال عليه السلم

ولا يجوز صح

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق أنه
للمقلد قالوا ثانيا المعتبر الظن وهو حاصل للمفتي فيجب
العمل به والجواب ما مر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه لفتوى
الغير فيجب العمل بالأقوى **قال المختار أقول** هذه تعرف
بمسألة التفويض وهو أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له احكم
بما شئت فإنه صواب وفي جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد
الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار أنه لم
يقع لنا في الجواز ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو كان ممتنعا
لكان ممتنعا لغيره واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع قالوا
أولا التفويض إلى العبد مع جهله بمآل الأحكام من المصالح
يؤدي إلى انتفاء المصالح لجواز أن يختار ما المصلحة في خلافه
فيكون باطلا والجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع وغايته
أنه يؤدي إلى جواز انتفاء المصالح لا إلى انتفائها وذلك مما جعلنا
الله تعالى له ولئن سلم فلا نم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء
المصالح وذلك لأنه إنما أمره بذلك حيث علم أنه يختار ما فيه المصلحة
فيكون المصلحة لازمة لاختياره وإن جهل المصلحة القائلون
بالوقوع قالوا أولا قال تعالى كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل
إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه
إلا بتفويض التحريم إليه وإلا لكان المحرم هو الله والجواب لا نم أنه

إنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على النفس بدليل ظني قالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وسلم في مكة عظمها الله تعالى لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الإذخر فقال النبي
عليه السلام إلا الإذخر دل على تفويض الحكم إلى رأيه حتى يطلق استثناء
ويستثني بالتماس العباس مع ظهور أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة
الخفيفة إذ لم يظهر علامة الجواب بأحد أمور ثلاثة أما بأن لا
دخول له في الخلا فيكون بدليل العباس أو دليل جواز الاختلاء
هو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعا وهو سائغ شائع
ولو مجازا والمعنى لكن الإذخر يختلى وأما بأن الإذخر من الخلا لكن
لم يثبت بالعموم تخصيصا وصرفا له عن ظاهره وفهم السائل أنه
لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام التقرير إليه فقبل
ذلك التقرير لما فهمه السائل فإن قيل إذا لم يرد فكيف يصح
الاستثناء من القول الأول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك
في تقرير الاستثناء قلنا ليس الاستثناء منه بل تقدير تكرير لقوله
لا يختلى خلاها كأنه قال لا يختلى خلاها إلا الإذخر وسوغ له ذلك
اتحاد معناهما وأما بأنه من الخلا وأريد بالأول ونسخ فإن قيل
كيف النسخ والاستثناء يأبى ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء
من الأول بل بعد التكرير فمعناه لا يختلى الخلا إلا الإذخر
فأطلق أولا لثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع

في عباس

في خلاها

كلمح البصر واثبات علامة بعدم علامته لا يصح لان مثل لا النظر فيه علامة
انما ذلك فيما يطول زمانه قالوا ثانيا قال صلى الله عليه لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو صريح في ان الامر وعدمه
اليه وانه سئل في حجة الوداع احجنا هذا لعامنا او للابد فقال بل
للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي
يوجب وانه لما قتل نضر بن الحارث ثم انشدته ابنته امحمد ولانت
نجل نجيبة في قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما
منّ الفتى وهو المغيظ المحنق فقال لو سمعت ما قتلته فدلّ ان
القتل وعدمه اليه الجواب يجوز ان يكون قد خير فيها معينا
فقيل له ان شئت فامر ولك لا فامر وكذا ويجوز ان يكون بوحي نزل
بانه لو شفع فيه فاقبل وكذا قال المختار اقول بناء على ان النبي
يجوز له الاجتهاد هل يجوز عليه الخطا فيه فيه خلاف وعلى القول
بجوازه فلو وقع هل يقرر عليه ام لا بل ينبه على الخطا
المختار انه لا يقرر لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطا
لكان لمانع والا لانه ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا ايضا من الكتاب
قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين فدل انه كان خطا وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر
ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الآية حتى قال
صلى الله عليه لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر وذلك لانه

اشار

بقتلهم

اشار الى قتلهم وغيره اشار بالفدا فدل ان المفاداة منه خطا
ولنا ايضا من السنة قوله صلى الله عليه انكم تختصمون الي
ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه
وانما اقطع له قطعة من نار وقوله انما احكم بالظاهر فدل انه قد
يقضي بما لا يكون حقا وانه قد يخفى عليه الباطن وقد اجيب عن هذا
بانا لا ندعي خطاه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان
الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات وجوابه ان فصل الخصومات
مستلزم للحكم الشرعي بان المال حلال لزيد حرام لعمرو وانه يحتمل الصواب
والخطا فيكون خطاوه في الحكم الشرعي جائزا وقد يجاب عنه
بان الخطا في الحكم الشرعي المعين اندراجه تحت عموم قد اصيب
في حكمه لا يكون خطا في الاجتهاد مثل هذا حرام لانه مسكر خمرا
ولا يكون خمرا قالوا لو جاز لكنا مامورين بالخطا واللازم
ظاهر البطلان بيان الملازمة انا مامورون باتباعه فلو كان
ما افتى به خطا لكنا مامورين بالخطا والجواب منع بطلان اللازم
لثبوته في حق العوام حيث امروا باتباع المجتهد ولو كان خطا
قالوا ايضا الاجماع معصوم عن الخطا لكون اهله امة الرسول فخصوا
بهذا الشرف لكونهم امة الرسول فالرسول لنفسه اولى ان يحصل له
هذا الشرف والجواب ان اختصاصه بالرتبة المعينة اعني رتبة
النبوة التي هي اعلى مراتب المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين هم

للخطائي ؟

وهي خ

رتبة العصمة متبعين لا فيه اولوية برتبة العصمة وكذلك رتبة
القضاء لا تكون للامام ورتبة الامامة لا تكون للسلطان ثم لا
تعود عليهما وكل بعض ونقص فكذا ههنا واذا صار لئن تكون
وان لا تكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطا فالوا الثالث
كونه الخطا عليه يوجب الشك في قوله اصولية هو ام خطا وذلك
مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقوله انه حكم الله الجواب
ان جواز الخطا في الاجتهاد لا يوجب ذلك وانما يخل بالثقة جواز
الخطا في الرسالة وما يبلغه من الوحي بان يغير ويبدل واتفاق
معلوم للدلالة تصديق المعجز له باب المختار اقول النافي للحكم
هل عليه ان يقيم الدليل على انتفائه ام لا المختار انه مطالب بالدليل
وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الحكم الشرعي لنا اذا ادعى
علما بنفي امر غير ضروري له وجها او علما فان لم يحج الطريق لفضي
اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا هذا
خلف ولنا ايضا الاجماع على ذلك في دعوى وحدانية الله
ومعنى نفي الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفي الاول والحدوث
عنه وبطلان السلب الكلي ثم نقول فثبت في الايجاب الكلي اذ لا
قائل بالفصل دليل النافي للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع لنفي ان
يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على
عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلوة سادسة وكذلك المدعى

علمه

هامش: له خ — لام — بالبعثة خ — لعل — فبطل خ

علمه المنكر لما ادعى عليه على عدم لزوم دينه واللوازم الثلثة ظاهرة البطلان
الجواب ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل من عدم الرافع وذلك
محقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بالبينة وقد يكون انتفاء لازم
وهو محقق في الصلوة السادسة اذ الاشتهار من لوازمها عادة
وقد انتفى وكذلك دعوى الرسالة اذ لازمها وجود المعجز عادة وقد
انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة مطالبون بالدليل
لكنه متقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا قلنا
النافي مطالب بالدليل فالنافي للحكم الشرعي هل يجوز له الاستدلال
بالقياس قد اختلف فيه والحق انه لنا ان يستدل به اذا كان الجامع
عدم شرط او وجود مانع لا ما عداه فان عدم الحكم لا يكون لباعث
بل يكفي فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يصح عند من يجوز تخلف
الحكم عن علته ولا يجعله قادحا في عليته اذا كان لمانع او عدم شرط
كما مر فهو فرع تخصيص العلة فمن جوزه جوز انه لجواز عندنا ومن لا يجوزه
لا يجوزه التقليد والمفتي والمستفتي لما فرغ من الاجتهاد شرع
في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن التقليد والمفتي والاستفتاء
وما فيه الاستفتاء ففيه اربعة ابحاث الاول التقليد وهو العمل بقول
الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون
الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي
الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام

هامش: متحقق خ — وكذا في خ — بالدليل — الحجة فيها فتأمل

الرسول بالمعجز والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع
ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما سمي في العرف اخذ المقلد العامي
بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح الثاني
المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه وتعلم منه الفقيه لانه
من قام به الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فان لم يبلغ رتبة
الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وكل من ليس
مجتهدا في الكل فهو مستفتي في الكل وان قلنا به فالامر واضح
ايضا فانه مستفتي فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد
فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع المستفتى
فيه المسائل الاجتهادية ولا يستفتى في المسائل العقلية على القول
الصحيح لوجوب العمل فيها بالنظر والاستدلال كما ستقرر قال

العلم

اقول

ش قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الاصول
كوجود الباري وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات فقال عبيد
الله العنبري بجوازه وقال طائفة بوجوبه وان النظر والبحث
فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها

وهو المختار انه لا تقليد

لا تحصل بالتقليد لثلاثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا
يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم لافاد بحدوث العالم
من المسائل المختلف فيها قال احدا والصدق بالحدوث والاخر في
القدم كان عالما بهما فيلزم حقيتهما وانه محال ثالثها ان التقليد

التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا
او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة واما اذا كان نظريا فلا بد له
من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بالدليل لم يبق تقليدا
القائلون بجواز التقليد فيها قالوا اولا لو كان النظر واجبا لكانت
الصحابة اولى به ولو كان منهم النظر في العقليات والاصول لنقل
كما نقل نظرهم في الاجتهاديات في الفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع
الجواب نلتزم ان الصحابة اولى به وقد نظروا والا لزم نسبتهم
الى انهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع قو لكم
لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم وعدم ما
يحوج الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا من عدم
مشاهدة الوحي وصفاء الاذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حينا
فحينا التي حدثت لنا بخلاف الاجتهاديات لانها خفية تتعارض
فيها الامارات فاحتاجت الى اكثار النظر والبحث قالوا ثانيا
لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فانا نعلم ان
اكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية ولا الاعرابي
الجلف ولا الامة الخرساء حكم باسلامهم بمجرد الكلمتين الجواب انهم
الزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها
ودفع الشكوك الواردة فيها انما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب
الطمانينة ويحصل بايسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الاعرابي

البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب
التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لا
ختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب
احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال اجيب على الجواب ان ما
ذكرتم يوجب ان يحرم النظر على المقلد ايضا لانه مظنتهما فتقليده
فيما يحتملها اجدر بان يحرم فان نظر فمحمتهم وان قلد فيه فالكلام
عايد في مقلده ويلزم التسلسل **قال** غير المجتهد **اقول** من لم
يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرف
صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط
ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليلنا قوله تعالى فاسالوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم العلم بان علة
الامر بالسوال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فيقو
وهذا غير عالم بهذه المسائل فيجب عليه فيها السوال ولنا ايضا
لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء المستند
وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك
يودي الى وجوب اتباع الخطا لجواز الخطا الجواب انه مشترك الالزام
لانه لو ابدى مستنده فالخطا جائز وكذلك المفتي نفسه يجب
عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطا والحل ان اتباع الظن واجب

لانه اتباع الظن وان كان خطا وانما الممتنع اتباع الخطا لانه
خطا كما اشير عند ترتيب الحكم على الوصف في قولكم يجب اتباع الخطا
قال الاتفاق **اقول** المفتي لما يظن المستفتي علمه وعدالته او علم
علمه وعدالته او يجهل حاله فيهما اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبر
واما بان رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سواله وتعظيمه
فيستفتيه بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته
او كليهما فلا يستفتيه اتفاقا بقي المجهول فان كان مجهول العلم
والجهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه
وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فيتعرف حاله في الجواب
والسوال لنا العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالمجهول (لشاهد)
عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل
علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه
فيه واللازم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه
وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان الغالب في
المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل
القليل **قال** مسئلة **اقول** المجتهد اذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة
فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه والمختار انه لا
يلزمه لنا انه اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه في تلك المسالة وانه
وان بقي احتمال ان يوجد شيء اخر لم يطلع عليه هو لكن الاصل عدمه

قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا يبقى للظن
ان يجتهد فيه هل تغير اولا فاذا لم يتغير يستمر الجواب لو كان
التسبب في وجوب تكرار الاجتهاد لتغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير
يحتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق
قال مسئلة اقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرحمه الله وقد
منع الحنابلة منه ولكن لنا انه ليس ممتنعا لانه لو لا يلزم من فرض
وقوعه لانه محال فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم
الغير وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من
الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وهو ظاهر
في الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من
امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال وهو ظاهر
في عدم الخلو الى القيمة او اشراطها الجواب هذا يدل على عدم الخلو
واما عدم الجواز فلا ولو سلم فدليلنا اظهر لان فيه نفي العالم صريحا
وهو يستلزم نفي المجتهد ودلالة الظهور على الحق فان دل على اعتقاد
الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان
من السنة والاول هو ان الاصل عدم المانع سالما عن المعارض
قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون اتفاقهم بخلو الزمان عن المجتهد
مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل وانه محال لما عرف في الاجماع الجواب

ان الاجتهاد فرض كفاية لا اجماعا بل اذا كان ممكنا مقدورا واذا فرض
الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا قال مسئلة اقول ولا خلاف في
ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار
انه لو كان مطلعا على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا
فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد واما مع وجوده فلا وقيل
يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو مذهب ابي الحسين
لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار
وتكرر ولم ينكر وكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اولا انه
ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس
الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه الخلاف
فيما هو المعتاد في الاعصار على انه مذهب لك فجواز ابي حنيفة
نص القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في
النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد فرق للعالم
دون العامي وايضا فالفرق ظاهر وهو علمه بماخذ احكام المجتهد
واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قال مسئلة
للمقلد اقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد
تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج منعه بل
يجب عليه النظر في الارجح منهما ويتعين الارجح منهما عنده للتقليد
لنا القطع قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون

وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكره احد فدل على انه جائز وايضا قال
صلى الله عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم
المقتدون بقي معمولا به في حق المجتهدين منهم من غير فصل واستدل بان
العامي لو كلف غاية الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة
مراتب المجتهدين الفاضل والمفضول منهم الجواب ان معرفة
الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس
وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغيره ككثرة المستفتين
وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا اولا اقوال المجتهدين
بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت
لا يصار اليها تحكما بل لا بد من الترجيح وما هو الا بكون قائله افضل
اتفاقا الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع
ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين
وان امكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم اقوى ويجب
معرفة اقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب ان هذا
تقرير الدليل الاول في المعنى وان تخالفا في العبارة لان افادته
للظن وكونه كالادلة للمجتهد امر واحد والجواب الجواب بعينه

مسألة

اذا عمل العامي بقول مجتهد في مسألة فليس له
الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسألة اخرى فهل يجوز له ان
يقلد غير المجتهد الاول للقطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره

فان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون
سؤال مفتي بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا
معينا وان كان لا يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما
ففيه ثلاثة مذاهب اولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كالاول
ومن يلتزم فان وقعت واقعة تقلده فيها فليس له الرجوع
واما غيرها فيتبع فيها من شاء

باب الترجيح اول

هذا آخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشيء
راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة
بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في
استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا
ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين
ولا بين قطعي وظني فتعين ان يكون الامارة على اخرى ولا يحصل تحكما
محضا بل لا بد من اقتران امر به تقوى على معارضها فهذا الاقتران
الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم
عرفه بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها واذا حصل
الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم اقوى الامارتين للقطع عنهم
بذلك اي بهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره في
الوقائع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا
لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة اربعة

شهادة اثنين او تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعة اقوى من الحاصل
بالاثنين وكان ينبغي ان يقدم ولا يعدم واجيب بالتزام تقديم شهادة
الاربعة عند التعارض لانه مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل
فليس كل ما يرجح به الاول يرجح به الشهادة لما سيقف عليه من
وجوه غير معمول بها من الترجيح للاول لا يرجح بها الشهادة فائدة
ولا تعارض في القطعيين اي في الدليلين لانهما قطعيان او احدهما
قطعي والاخر ظني او هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا اثبت
مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع
بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان فيحتاج الى الترجيح والترجيح
اما بين منقولين كنصين او معقولين كقياسين او منقول ومعقول
كنص وقياس القسم الاول في ترجيح المنقولين وهو لعدة
اصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو ما عبارته
هو يتبع دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم اليه
من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند
ويقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي والمروي عنه ففيه اربعة
فصول الفصل الاول في الراوي ويكون في نفسه وفي
تزكيته فبدا بما في نفسه فقال فالاول بكثرة الرواة او يرجح
السند بحسب الراوي نفسه وجوه الاول كثرة الرواة بان يكون
رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فما رواته اكثر يكون مقدما

لقوة الظن لان العدد الاكثر ابعد من الخطأ من العدد الاقل
ولان كل واحد يفيد ظنا واذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب انه ليس
كلما يرجح به الرواية يرجح الشهادة الثاني ان يكون احد الراويين
راجحا على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والفطنة و
الورع والعلم والضبط والنحو الثالث ان يكون احدهما اشهر
بشيء من هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه
اشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع ان يكون احدهما
يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكر سماعه
من الشيخ لا على خطه لنفسه فان الاشتباه في الخط والنسخة محتمل
دون الحفظ والذكر الخامس ان يكون احدهما علم انه عمل
بروايته نفسه والاخر لم يعلم انه عمل السادس ان يكونا مرسلين
وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن عدل السابع ان يكون احدهما
مباشرا لما رواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه
نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكح ميمونة
وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان هو السفير بينهما فكان اعرف
بالحال الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر
كرواية ميمونة تزوجني رسول الله ونحن حلالان فانها تقدم على رواية
ابن عباس التاسع ان يكون احدهما مشافها كرواية القاسم عن
عائشة رضي

كان
ان يروى عتقت وزوجها عبدا على رواية من روى انها عتقت وكان
زوجها حرا فان عائشة كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة
بخلاف الاسود فانه سمع من وراء حجاب العاشر ان
يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله صلعم كما يقدم رواية ابن عمر انه
صلى الله عليه افرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه
كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف الحادى عشر
ان يكون من اكابر الصحابة فيقدم روايته على اصاغرهم لانه اقرب الى
الرسول غالبا فيكون اعرف بحاله ولانه اشد تصونا وصونا لمنصبه
الثانى عشر ان يكون متقدم الاسلام على المتأخر الاسلام الآخر
او مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب او غير ملتبس
بمن ضعف روايته والآخر ملتبس فان الثلثة اهتمامهم بالتصون
والتحرز وضبط الجاه اكثر الثالث عشر ان يكون قد
تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن
اقوى قال وبكثرة المزكين اقول واما ترجيح الراوى بحسب تزكيته
فوجوه الاول ما يعود الى المزكى وهو ان يكون المزكى لاحدهما اكثر من
المزكى للآخر او اعدل او اوثق الثانى ما يعود الى الكيفية التزكية
فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية
بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط فى الشهادة
اكثر الفصل الثانى فى الترجيح بالرواية قال وبالمتواتر على

المسند اقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول ان يكون ثبت بالخبر المتواتر
والآخر بالمسند الثانى ان يثبت بالمسند والآخر بالمرسل الثالث ان
يكون مرسل التابعى والآخر مرسل غيره الرابع ان يكون اعلى
اسنادا من الآخر اى اقل مراتب الرواة الخامس ان يكون
مسندا معنعنا والآخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين
او ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس ان يكون مسندا
الى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند السابع ان يكون
مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم والآخر الى ما لم
يعرف بالصحة كسنن ابى داود الثامن ان يكون مسندا بالاتفاق
والآخر مختلف فى كونه مسندا او مرسلا التاسع ان يكون روايته
بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ او غيره من الطرق العاشر
ان يكون غير مختلف فى رفعه الى الرسول والآخر مختلف فى رفعه الى الرسول
وفى كونه موقوفا على الراوى الفصل الثالث فى الترجيح
بحسب المروى قال وبالسماع اقول الترجيح بحسب المروى
بوجوه الاول ان يكون روى سماعه من الرسول والآخر محتمل الا انه قد
سمع منه وانه لم يسمع كما قال سمعت رسول الله والآخر قال رسول
الله الثانى ان يكون حكى بحضوره وسكت عنه والآخر حكى
بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث ان يكون ورد فيه صيغة من
النبى صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة لنفسه

رواة

الرابع وتختص بما روي بالآحاد وهو ان يكون مما لا يعم به البلوى وترك
مما يعم به البلوى للخلاف في قبول الآحاد في مثله الفصل الرابع في الترجيح
بحسب المروي عنه قال ومما لم يثبت انكار اقول الترجيح بحسب المروي عنه
هو ان لا يثبت عنه انكار لروايته على ما يثبت انكار الرواية وهذا يحتمل وجهين
ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للناشر انكار للرواية واللفظ يحتمل
والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو
الاول الصنف الثالث في الترجيح بحسب المتن قال المتن النهي على
الامر اقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله
نهيا والآخر امرا لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة
واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر
ولقلة محامل لفظ النهي الثاني ان يكون مدلوله امرا ومدلول
الآخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل بعدم ما
مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن
العمل به على تقدير التساوي والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط
ولانه لاحتماله مقصود الفعل والترك ان اراد المكلف والامر يحتمل
به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة ونهي يحتمل على ما هو
للاباحة خالصا ولا نهي يحتمل وقيل حراه يرجح النهي على الاباحة
وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة واذ
لا ينبغي لقوله يحتمل معنى وحمله على الزائد بمثل الدليل الدال على التقديم

الامر مثل الاباحة مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا السابع ان يكون
احد احتمالي الاحد والآخر اكثر احتمالا كالمشترك بين ثلاثة معان على المشترك
بين معنيين الخامس ان يكون حقيقة والآخر مجازا السادس
تقدم المجاز على مجاز آخر بان يكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا
فيه دون الآخر او اقوى او قرينتهما او رجحانهما او بان صحيحه قريب
دون الآخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه للزوم السبب
مستلزم لمسببه ولا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرنا
في معرفة المجاز لكونه ثبت بنص الواضع او بصحة النفي والآخر بعدم
الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او شهرة استعماله دون الآخر
السابع يقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن
تقدم الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره
التاسع تقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على
اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم
التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنقول الشرعي وهو ما له معنى
شرعي ومعنى آخر لغوي فان حمله على الشرعي اظهر العاشر
ما تاكد دلالته بان تتعدد جهات دلالته او يكون اللفظ اقوى
والآخر بتجرد جهة دلالته او يكون اضعف كنكاحها باطل باطل
باطل وكما تقدم دلالة المطابقة على التضمن والالتزام الحادي عشر
اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فاصحهما ضرورة الصدق

والاخر لضرورة وقوعه شرعا قدم الاول لان الصادق لهم من وقوعه شرعيا الثاني عشر اذا تعارض لما ان احدهما الاسفا العبث والاسفا الحشو والاخر لغرض من ترتب حكم على وصف قدم الاول لكون اسفا العبث والحشو اظهر من دلالة الفا والترتيب الثالث عشر اذا تعارض ما دل بمفهوم الموافقة وما دل بمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى ولا كذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرط اسفا مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لانه للتاسيس والموافقة للتاكيد وبان الموافقة لا يتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة فمقدماتها اقل فيكون اولى الرابع عشر يقدم ما دل بالاقتضا على ما دل بالاشارة وعلى ما دل بالايما وعلى ما دل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة ابعد من انتفا قصد هذه الامور الخامس عشر اذا لزم في احدهما تخصيص وفي الاخر تاويل الخاص قدم تخصيص العام لانه اكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما اخرج منه التاسع عشر اذا تعارضت صيغ العموم وصيغة الشرط الصريح مقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان دلالتها اقوى لافادة التعليل ثم تقدم الجمع المحلى والاسم الموصول لكن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فيصير دلالته على العموم اضعف العشرون اذا اظن تعارض الاجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة واقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه في ظني اى ذلك متصور في الاجماع الظني دون القطعي والا لزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه محال على الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول فالمدلول الحظر على الاباحة اقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول يقدم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل يقدم الاباحة على الحظر لئلا يفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز لاصلي الثاني يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقلاء الثالث يقدم الحظر على الكراهة لانه احوط الرابع يقدم الوجوب على الندب لانه احوط الخامس يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامه ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان عن الفعل

كثر ولانه يثبت زائدا ولانه للتاسيس والنافي قد يبنى على الاصل
وقيل يساويه المثبت النافي فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا
للاصل عاد وهو بعيد ولو قدر متاخرا لكان ناسخا فيحصل التعارض
السادس تقدم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه
من اليسر ونفي الحرج الذي لا علم تشوق الشارع اليه السابع
تقدم الموجب للطلاق والعتاق على ما يوجب عدمهما لانه موئد
بالاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وقيل بل بالعكس لكونه
موافقا للدليل المؤسس لصحتهما وهو الاصل الثامن تقدم
الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه محصل للثواب وقيل
بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقدم الاخف
على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل بالعكس لان المصلحة
فيه اكثر ولذلك قال ثوابك على قدر نصبك الصنف الرابع
الترجيح بحسب الخارج **قال** الخارج يرجح الموافق **اقول**
الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق لدليل
آخر على ما لا يوافقه ولذلك آخذ الثاني تقدم الموافق لعمل اهل
المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة
على غيره الثالث تقدم الموافق عمل الاعلم على غيره الرابع
اذا تعارض ماولان ودليل تاويل احدهما راجح قدم على الآخر الخامس
ما تعرض فيه للعلة على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لان ذلك

المترجح على الثاني لصحتهما

موافق

تقدم

ومنه

وفيهم الاهتمام بقبوله آكد السادس اذا تعارض عامان احدهما
وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب تقدم العام الوارد
عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب تقدم العام الآخر للخلاف
في تناول الوارد على سبب لغير السابع اذا ورد عام هو خطاب
شفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد
احدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به
وفي غيرهم الآخر ووجهه ظاهر الثامن اذا تعارض عام
لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم ما لم
يعمل به لانه لو عمل به يكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الآخر بالمرة
والجمع ولو بوجه اولى وقيل بالعكس ولو قدم ما عمل به لانه شاهد
له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود
واقرب اليه قدم على الآخر مثل قوله وان تجمعوا بين الاختين تقدم
في مسئلة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه
امس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر
راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل دون راوي الآخر قدم
الاول لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق الحادي عشر
ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة
اهتمام الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تاخره يقدم على
غيره وذلك مثل تاخر اسلام راويه لان الآخر يجوز ان يكون قد سمعه

فيقدم

قبل اسلامه سيما ان علم موت الآخر قبل اسلامه ومثل كونه مؤرخا
بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع كيوم من الشهر من سنة كذا
لاحتمال كون الاخر قبل ذلك الشهر ومثل ان يكون فيه تشديد لان
التشديدات متأخرة وانما جاءت حين ظهر الاسلام وغلبت
شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الاسلام القسم الثاني
ترجيح المعقولين وهما قياسان او استدلالان الصنف الاول
القياسان وهو بحسب اصله وفرعه او مدلوله او من خارج ففيه
اربعة فصول الفصل الاول في ترجيحه بحسب الاصل قال
الاول بالقطع اقول ترجيح القياس بحسب اصله من وجوه الاول
كونه قطعيا فيتقدم ما حكم اصله قطعي على ما هو ظني الثاني وفي الظني
يقدم بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى وسبق وجوه ترجيحه الثالث
يقدم بكونه سنخا لم ينسخ باتفاق والاخر وان لم ينسخ فقد اختلف في كونه
منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس اي بالاتفاق والاخر مختلف
فيه انه لو اجرى على ظاهره فما بله على غير سنن القياس فلا يصح
فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على تعليله
وجواز القياس عليه فانه ابعد عن التعبد والقصور والخلاف
الفصل الثاني الترجيح بحسب العلة قال وبالقطع بالعلة اقول
الترجيح بحسب العلة وجوه الاول كون العلة قطعيا فيه ظنيا في الاخر
الثاني ظن وجود العلة فيه اغلب على ظن وجودها في الاخر الثالث

وسنه كذا

كون

يكون

يكون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع
ان يكون مسلك علية احدهما يفيد ظنا اغلب مما يفيد مسلك الاخر
الخامس تقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس
السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف
المناسبة السادس لما كان طريق ثبوت العلية في القياس
هو نفي الفارق رجح احدهما على الاخر بحسب طرق نفي الفارق
فيقدم القاطع على الظني والاغلب ظنا على الاخر السابع
بعموم ما العلة فيه وصف حقيقي على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري
او حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتي على ما هي
مجرد امارة التاسع بعموم العلة المنضبطة على المضطربة
والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلتها
الحادي عشر بعموم الوصف الذي يتعدى على ما يتعدى في
الاولى لكثرة الفائدة الثاني عشر بعموم العلة المطردة على
المنقوضة الثالث عشر بعموم المنعكسة على غير المنعكسة
الرابع عشر بعموم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة
غير المطردة الخامس عشر اذا كانت اصلهما جامعة مانعة للحكمة
فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا يكون
كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية
لان الظن الحاصل به اقوى السابع عشر لها تعارضت اقسام

في وقوع الشرع

للحكمة

من المناسبة قدمت بحسب المصلحة فقدمت الامور الخمسة الضرورية
على غيرها من حاجي او تحسيني وقدم المصلحة الحاجية على
التحسينية وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على
اصل الحاجي واذا تعارضت بعض الخمسة الضرورية قدمت
الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس
اي تقدم الاربع الاخر لانها حق الادمي وهو يتضرر به و
الدينية حق الله سبحانه وتعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص
على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على
مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم
وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما
الاربع الاخر فيقدم هذا الترتيب مصلحة النفس اذ به
يحصل العبادات ثم النسب لانه ابقاء النفس ثم العقل لفوات
النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا انتقض العلتان
وكان موجب التخلف في احداهما في صورة النقض قويا وفي
الآخر ضعيفا او محتملا قدم الاول التاسع عشر يرجح العلة
باتفاق المزاحم لها في الاصل بان لا يكون معارضة والاخرى معارضة
العشرون يقدم اذا كانا متزاحمين برجحان العلة في
اصلهما على المزاحم دون الآخر لما مر والعشرون يقدم

متضرر — هو ص — لبقاء — هما — بان م

العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها
راجحا او مساوية بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجحا ولتأيدها
بالنفي الاصلي وقيل بالعكس اي ترجح المثبتة على النافية
لافادتها حكما شرعيا الثاني والعشرون تقدم العامة في جميع
المكلفين على الخاصة ببعضهم لكثرة الفائدة الفصل
الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال الفرع تقدم الخ
اقول يرجح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول
تقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي
ما المشاركة في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس
العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني تقدم من الثلاثة
ما المشاركة فيه في عين واحد وجنس الآخر على المشاركة في جنس
الحكم وجنس العلة الثالث وتقدم من اللذين المشاركة
فيهما في عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة في عين العلة على
ما المشاركة في عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية وكلما
كان التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع تقدم بالقطع
بوجود العلة في الفرع في احدهما وظن وجودها فيه في الآخر
الخامس يتقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تفصيلا
والقياس لتفصيل الحكم على ما لا يكون كذلك بل يحاول فيه
اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع الترجيح بحسب

الحكم او العلة — ثبو

الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم مما ذكر الصنف الثاني
الاستدلال ولم يتعرض ايضا لها لان القسم
الثالث في ترجيح المنقول والمعقول فالمنقول اما خاص
واما عام والخاص اما دال بمنطوقه او لا بمنطوقه فالخاص
الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس او استدلال
والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة
والضعف والترجيح له او عليه بحسب ما يقع للناظر
من قوة الظن واما العام مع القياس فقد تقدم الكلام في
انه هل يجوز التخصيص بالقياس او لا قال ولما الحدود
اقول ما مر وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود فمنها عقلية
كتعريفات الماهيات ومنها سمعية كتعريفات الاحكام
وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فيرجح بوجوه الاول
ترجيح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوز او استعارة او
اشتراك او غرابة او اضطراب الثاني كون المعرف
في احدهما اعرف منه في الاخر الثالث كونه بذاتي و
الاخر بعرضي الرابع ان يكون مدلول احدهما من مدلول
الاخر فيرجح الاعم ليتناول ذلك وغيره ويكثر الفائدة وقيل
بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين
له بخلاف الثاني فانه مختلف فيه والمتفق عليه اولى الخامس

اعم م

ان

عدة الاوراق المكتوبة [illegible] وثلثون

ان يكون على وفق النقل الشرعي او اللغوي او لقربه الوضعها
والاخر بخلافه لعلمها فان الاصل عدم النقل السادس
ان يكون اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة لان
النقل لو كان فلمناسبة والاقرب اولى السابع ان يكون طريق
اكتسابه ارجح من طريق اكتساب الاخر لانه اغلب على الظن
الثامن عمل اهل المدينة به او عمل الخلفاء الاربعة او عمل العلماء
ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر والاخر
لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والاخر
للاثبات الحادي عشر ان يكون مقررا للدرء للحد دون
الاخر قال وتتركب من الترجيحات اقول اذا عرفت
الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس
الدلائل ومقدماتها او في الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود
او في مفرداتها امكن تركيب بعضها مع بعض ثنائيا وثلاثيا وما فوقها
فيحصل امور لا تكاد تنحصر ٥ وفي القدر الذي ذكر
ارشاد لذلك ارشدنا الله واياكم لما ينفعنا في الدنيا والاخرة
ويكون مقرونا برضاه ومقربا الى عفوه ورحمته واصلح نياتنا
واعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله انه المتعال وعليه
التكلان ٥ والله اعلم بالصواب وصلى الله على
محمد واله الطيبين الطاهرين

فرغ من نسخه العبد الفقير الراجي رحمة
الله الغني شمس بن كمال
الرافع بحروفه [illegible]
منصرع

في شعبان
الرابع في [illegible]
[illegible] الاوسط
[illegible]
والحمد لله [illegible]

شب سه شنبه و بد شانزده ز ماه رسول
گذشته هشتصد و سیصد و هشت معدود سال

که این کتاب محسنه بمنتها برسید
بدست مخلص اصحاب شمس ابن کمال

کسی که سالی و سون نماند و هانم
جدا ز صحبت یاران مستقیم احوال

دعای خیرم از ایشان طمع بود آنها
که کرده اند باحسان و لطف بشکال

حمدا لمن نفست الطافه عنا الحزن
شكرا لمن قد اسست اس لآلائه في الزمن

حمداً لمن قد نفس عنا الكروب والحزن | شكراً لمن قد اسس اس لآلائه في الزمن
من جود مزن نائل قد نالك كلا فيضه | من نفس مورد عام مصباح ليل اذ دجن
لما قد تم غانا من غزو اعداء لآلائه | يتلو لساني مدحكم في الواجبات والسنن
لو نفحة من روضكم هبت الينا غدوة | ظل الهوى انفاسه تحيي دفينا في الكفن
علامة بين الورى اخلاصه فينا جرى | احسانه كلا سرى قد طال شملي فاجمعن
ذو منة لطيف ناقب عقل سليم ثاقب | قد اودع صنع الاله في ذاتك يا ذا الفطن
من لطفكم كل جني بل انت روض يجتني | من جودكم كل الغني مستخجل منك العدن
خلاق سبحانه ما ابعد ما شانه | في كل خلق ذاته بل ساقه خير السنن
كسب المعالي شانه عم الورى احسانه | قد استوى سلطانه في ملك روحي والبدن
دارت حوالي دار آمال اصنافي لام | ذو ادب بيت ذي الحرم محمي من طعن محي قطن
يا من له عند الاوام باذنه من الانام | ان لم يصل من لطفكم قد ضاق صدري والعطن
يبقى نهاري مظلما لولا تجلى لطفكم | تمضي حياتي كلها في ظل عيش ممتهن
نرجو رجاء وانعا كل المنى من جودكم | من بعضهم الطافكم استمسكوا اقوى الرسن
جلت اليكم حاجتي ناخت فنائكم ناقتي | في العمر طالت فاقتي يا من له اللطف الحسن
يا سيدا للمعي ابن الذكاء المنجلي | عن حال عبد فاسئل حتى بدا في الفتن

قد فاد بي عمري بلا فعل للموت بل كاد الحلول | تجري دموعي كالسيول من فرقة وجه الخدن
اتمنى حريقا جثتي من دينها يبقى لائد | لولا دموعي تطفى نيران اشواق الوطن
اني مقيم في النوى جسمي سقيم في الهوى | تجري به ماء اللظى في بنيتي منه عفن
اعوقت ساعات الفراق من عيني دمع لا تشح | مهما ايام التلاق مثل ترجم في الغبن
خلفت خلق صبية نعاتي وكبرها يطر | منهم فطيم شوبه منهم رضيع في اللبن
يا من له الفضل التمام فارقت املي خمس عام | لا تحسبن عيني تنام في صدرها مثل الحزن
دبني بحط ذمتي في منصب يبلو الاله | لولا البلوغ فضلكم يغشاني كل الدرن
يا قوتي في عيشتي يا دولتي في ما متي | ضاقت علينا نعمتي علام السر والعلن
انعم لنا منها الخلاص من سر اعوام الخماص | انعم لنا نعم المناص وقت البلاء والمحن
يا من حوى حسن المعالي والعلى مستوفيا | في تلق منكم مجة دقيقة اعلى القنن
انشلات شهوا دياه فاحت كالزهر | لم يسبق قبلي بشر من املاء في اللسن
ان نظمت درع ارجوزة درع | اشواقه قد حركت كل الذي عندي سكن
عشر مئات دينا قد بوعلما كل حسن | ارازقنا محبوب منذ اشهر يا موتمن
يا فايقا نور الهدى يا راكبا جيد العدى | هل تنجع منا الفدا كنا ضعافا يا رحمن
نصحي اليكم احسنوا ادوا ذكر جاهكم | حتى تكرم عزكم بين الورى ذي المنن